

Professeur Marius Canard

Marius Canard

Byzance et les musulmans du Proche Orient

Préface de Claude Cahen



VARIORUM REPRINTS
London 1973

ISBN 0 902089 50 1

Published in Great Britain by
VARIORUM REPRINTS
21a Pembridge Mews London W11 3EQ

Printed in Switzerland by
REDA SA
1225 Chêne-Bourg Geneva

VARIORUM REPRINT CS18

TABLES DES MATIERES

Préface

I Les expéditions des Arabes contre Constantinople dans l'histoire et dans la légende 61-121
Journal Asiatique, CCVIII, 1926

II Un personnage de roman arabo-byzantin 1-14
Revue Africaine. Alger 1932

III Delhemma, épopée arabe des guerres arabo-byzantines 283-300
Byzantion, X. Bruxelles 1935

IV Un traité entre Byzance et l'Egypte au XIIIe siècle et les relations de Michel Paléologue avec les sultans mamlûks Baibars et Qalâ'ûn 197-224
Mélanges Gaudefroy-Demombynes. Le Caire 1937

V Arabes et Bulgares au début du Xe siècle 213-223
Byzantion, XI. Bruxelles 1938

VI Mutanabbî et la guerre byzantino-arabe. Intérêt historique de ses poésies 99-114
"Al-Mutanabbi", Mémoires de l'Institut français de Damas. Beyrouth 1936

VII Une lettre de Muḥammad ibn Ṭuġj à l'empereur Romain Lécapène 189-209
Annales de l'Institut d'Etudes Orientales de la Faculté des Lettres d'Alger (AIEO), II. Alger 1936

VIII La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien 605-623
Revue Africaine. Alger 1936

IX Quelques noms de personnages byzantins dans une pièce du poète Abû Firâs 451-460

Byzantion, XI (en collaboration avec N.Adontz). Bruxelles 1936

X Une lettre du sultan Malik Nâṣir Ḥasan à Jean VI Cantacuzène 27-52

Annales de l'Institut d'Etudes Orientales de la Faculté des Lettres d'Alger (AIEO), III. Alger 1937

XI Deux documents arabes sur Bardas Skléros 55-69

Extrait des Actes du Ve Congrès d'Etudes Byzantines. Studi Bizantini e Neoellenici, V. Roma 1939

XII Deux Episodes des relations diplomatiques arabo-byzantines au Xe siècle 51-69

Bulletin d'Etudes Orientales de l'Institut français de Damas, XIII, 1949-1950. Beyrouth

XIII La date des expéditions mésopotamiennes de Jean Tzimiscès 99-108

Mélanges Henri Grégoire, II. Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Hist. orient. et slaves, X. 1960

XIV Le cérémonial fâṭimite et le cérémonial byzantin. Essai de comparaison 355-420

Byzantion, XXI. Bruxelles 1951

XV Quelques "à côté" de l'histoire des relations entre Byzance et les Arabes 98-119

"Studi medievali in onore di Giorgio Levi Della Vida." Roma 1956

XVI Les aventures d'un prisonnier arabe et d'un patrice byzantin à l'époque des guerres bulgaro-byzantines 51-72

Dumbarton Oaks Papers, XIX. Washington 1956

XVII Les sources arabes de l'histoire byzantine aux confins des Xe et XIe siècles 284-314

Mélanges R. Janin. Revue des Etudes Byzantines, XIX. Paris 1961

XVIII La prise d'Héraclée et les relations entre Hârûn al-Rashîd et l'empereur Nicéphore Ier 345-379

Byzantion, XXXII. Bruxelles 1962

XIX Les relations politiques et sociales entre Byzance et les Arabes 35-56

Dumbarton Oaks Papers, XVIII. Washington 1964

XX La destruction de l'Eglise de la Résurrection par le calife Ḥâkim et l'histoire de la descente du feu sacré 16-43

Byzantion, XXXV. Bruxelles 1955

XXI Sur deux termes militaires byzantins d'origine orientale 226-229

Byzantion, XL. Bruxelles 1970

XXII L'aventure caucasienne du spathaire Léon, le futur empereur Léon III 353-357

Revue des Etudes arméniennes, N.S., VIII. Paris 1971

Index

Ce volume est composé de 536 pages

PREFACE

L'histoire si importante des relations arabo-byzantines entre le VIIe et le XIe siècle exige, cela va de soi, pour être convenablement traitée, la maîtrise combinée des sources grecques-byzantines et arabes, les sources arabes, pour la période considérée, étant des deux les plus abondantes. C'est ce qui avait fait la valeur du livre immédiatement classique du byzantiniste arabisant A.A.Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, paru en russe en 1902; c'est ce qui en avait commandé la préparation d'une traduction française, dont le non moins célèbre Henri Grégoire avait pris l'initiative avant la deuxième Guerre mondiale. Dans l'intervalle, cependant, tant de travaux neufs avaient paru qu'avec l'accord de Vasiliev lui-même, mais sans qu'il y prît personnellement part, une véritable refonte était devenue nécessaire, avec la collaboration de spécialistes. De ceux-ci presque tout de suite, le plus important fut Marius Canard, auquel sont dûs les deux volumes traitant de la période macédonienne, le premier paru seulement en 1968, le second, traduction de textes arabes, dès 1950. Dans l'intervalle, la place ainsi occupée par M.Canard, avait été hautement reconnue par le fait que ce fut à lui que s'adressèrent, pour rédiger le chapitre sur les guerres arabo-byzantines, les organisateurs de la nouvelle *Cambridge Medieval History*. Dans le même temps, il avait continué l'étude des relations arabo-byzantines jusqu'à l'aube du XIe siècle, dans sa thèse sur les Hamdanides.

Tout cela pour introduire, non pas le visage unique d'un auteur dont le second recueil, *Miscellanea Orientalia*, montrera au contraire la grande diversité, mais celui qui est sans doute le plus original, de la double compétence du byzantiniste et de l'arabisant. Les articles ici reproduits sont pour la plupart consacrés à l'examen approfondi de questions traitées dans *Byzance et les Arabes* ou dans les *Hamdanides*, mais il en est aussi qui se rapportent soit à des épisodes antérieurs (I, II, III, XVIII, XXII) soit, sautant deux siècles, à la périodes des Mamluks et des Paléologues (IV et X). Il en est aussi qui touchent à des problèmes d'ordre plus général: comparaison du cérémonial fâṭimide et du cérémonial byzantin (XIV), caractères comparés de la guerre

sainte dans le monde musulman et le monde chrétien (VIII), et, d'une particulière originalité, aspects pris par les relations arabo-byzantines dans la littérature chevaleresque populaire (II, III); quelques autres articles, faute de place, en particulier un où M.Canard, qui est également russisant, nous mettait au courant de la production de nos collègues soviétiques dans les premières années de l'après-guerre.

M.Canard est un homme modeste qui n'a pas recherché les honneurs. Mais auprès des spécialistes peu jouissent d'une considération aussi solide. Ce qui en effet caractérise, entre autres points, tous les articles précités est la combinaison d'une extrême érudition avec un extrême scrupule, et, bien entendu, la sûreté du raisonnement. Il en résulte que, même anciens, ces articles restent tels quels valables, sans bien souvent qu'un mot ait à y être changé. Si un certain nombre d'entre eux ont paru dans la revue *Byzantion*, d'autres ont été, comme il arrive fréquemment, dispersés entre des recueils variés, et il sera du plus haut prix de pouvoir les consulter tous ensemble. On prendra ainsi mieux conscience, aussi, de toute la portée de cette oeuvre.

Un inconvénient de recueils d'articles comme celui-ci est cependant qu'ils font croire à une oeuvre qui ne se continue pas. M.Canard, qui a pris sa retraite au moment pénible qui était aussi celui de la retraite de l'Université française d'Alger à laquelle il avait voué toute sa carrière, n'a pas cessé depuis lors de travailler; les dates des articles en font foi, et il continue encore, en se tournant de plus en plus vers ce domaine à certains égards intermédiaire entre Byzance et les Arabes qu'est l'Arménie (car il a aussi des connaissances d'arménien). A son extraordinaire vitalité, nous ne pouvons que souhaiter longue continuation.

Décembre 1972 CLAUDE CAHEN

I

LES EXPÉDITIONS DES ARABES CONTRE CONSTANTINOPLE

DANS L'HISTOIRE ET DANS LA LÉGENDE.

Après la destruction de l'empire perse, les Arabes, reprenant à leur compte la lutte séculaire de l'Orient contre l'Occident, dirigèrent contre l'empire byzantin de nombreuses expéditions dont quelques-unes les amenèrent jusque sous les murs de Constantinople. Elles furent particulièrement importantes sous les Omeyyades et continuèrent avec moins de fréquence et de succès sous les Abbasides. Après le déclin du califat abbaside, Sayf al-Daula, le Ḥamdanide d'Alep, fait encore des incursions sur le territoire de l'empire[1]. Mais il a affaire à forte partie : Nicéphore Phocas va s'emparer de sa capitale, et les grands empereurs de la dynastie macédonienne arrivent à reconquérir une grande partie de leurs anciennes

[1] Lors de la fameuse expédition du saut, en 339/950, il s'avança jusqu'à sept jours de marche de Constantinople. FREYTAG, *Zeit. der deutsch. morgenl. Gesellschaft*, XI, 1857, p. 188. Cf. SCHLUMBERGER, *Nicéphore Phocas*.

possessions. Puis viennent les Croisades. La marche sur Constantinople paraît interrompue. Elle ne sera reprise, cette fois avec succès, que par les Turcs.

Les guerres arabo-byzantines ont été étudiées, d'un point de vue strictement historique et chronologique, par Wellhausen [1], pour la période omeyyade. Brooks [2], d'autre part, a traduit et annoté un certain nombre de passages extraits des historiens arabes et relatifs aux luttes qui eurent lieu entre les années 641 et 813 de notre ère. Nous ne nous occuperons ici que des expéditions qui ont atteint Constantinople ou ont eu pour but la conquête de la capitale byzantine. Nous examinerons, à côté des traditions historiques, les traditions plus ou moins légendaires éparses dans les annalistes musulmans ou chrétiens, dans les géographes arabes, dans le Kitāb al-Aġānī ou l'ʿIḳd al-Farīd, dans le hadīṯ. Leur abondance atteste le travail de l'imagination populaire autour des faits historiques : la légende d'Abū Ayyūb al-Anṣārī, par exemple, s'est singulièrement développée. Peut-être ce travail n'a-t-il pas été sans influer sur la formation des contes héroïques de la geste musulmane, et nous serons amené en terminant, à passer brièvement en revue les romans de chevalerie, où l'on trouve le thème de la lutte contre les Byzantins, et en particulier de l'expédition contre Constantinople.

Les Omeyyades.

Les expéditions contre Constantinople exigeaient une flotte. Elles eurent donc lieu principalement à l'époque où les Arabes

(1) *Die Kämpfe der Araber mit den Romäern in der Zeit der Umaijiden* (*Nachr. der kgl. Gesell. der Wiss.*, de Göttingen, Phil. hist. Kl., 1901, p. 414 et suiv.)

(2) *Journal of Hellenic Studies*, XVIII, 1898, p. 182 à 208; XIX, 1899, p. 19 à 33. *English historical Review*, XV, 1900, p. 728-747; XVI, 1901, p. 84-92.

pouvaient mettre sur pied une marine importante. Masʿūdī le fait justement remarquer : « C'est par cette entrée du détroit (Abydos) que fut assiégée Constantinople au temps où les Musulmans possédaient une flotte et envoyaient des expéditions contre les Roums, des frontières de la Syrie et de l'Égypte [1].

Muʿāwiya.

L'expédition de 34/655. — Muʿāwiya, qui fut l'âme des premières guerres contre les Byzantins, avait compris l'importance d'une flotte et d'expéditions maritimes auxquelles répugnaient les Arabes. Après l'expédition de Chypre, au temps où il était gouverneur de Syrie sous le calife Oṯmān, il en dirigea une contre Constantinople même. L'événement principal en fut une rencontre navale entre la flotte grecque et la flotte égyptienne, commandée par ʿAbd Allah bin Abī Sarḥ [2]. Elle est connue sous le nom de Bataille des Mâts (Ḏāt al-Ṣawārī). Wellhausen a montré [3] qu'elle eut lieu en 34/655 [4], et non en 31, date indiquée par Wākidī [5], comme il ressort de la

(1) Masʿūdī, *Livre de l'Avertissement*, trad. Carra de Vaux, p. 195; texte, p. 141. Cf. *Prairies*, II, 318.

(2) Et non Abu' l-Aʿwar, comme le dit Théophane (*Chronographia*, éd. de Boor, *A. M.*, 6146, p. 345), Ἀβουλαθάρ.

(3) *Op. cit.*, p. 420.

(4) Théophane, *A. M.*, 6146. La date de 34 est celle que donnent également Abū Maʿšar *apud* Ṭabarī, éd. de Goeje, I, 2865; Masʿūdī, *Avertissement*, p. 217; Ibn ʿAbd al-Ḥakam, éd. Torrey, p. 189-191 (cf. Maḳrizī, *Mawāʿiz*, éd. Wiet, III, 2ᵉ part., p. 163 et suiv., où Maḳrizī reproduit le récit d'Ibn ʿAbd al-Ḥakam). Selon d'autres traditions, il y eut également une expédition contre Constantinople en 32 : Ṭabarī, I, 2888 (expédition de Muʿāwiya avec sa femme ʿĀtika ou Fāḫita). Yaʿḳūbī, éd. Houtsma, II, 195; l'Arménien Sebeos, *Hist. d'Heraclius*, trad. Macler, III, 36. Ce dernier montre Muʿāwiya, qui était venu par terre, entrant à Chalcédoine, et la flotte détruite par une tempête en vue de cette ville. Il y a confusion avec une expédition postérieure. Il s'agit peut-être dans tous ces faits d'une seule et même expédition. La confusion tient à ce qu'il y eut tous les ans des raids plus ou moins importants.

(5) *Apud* Ṭabarī, I, 2868.

comparaison avec les mêmes faits rapportés par Théophane[1].

Les Grecs, avec l'empereur Constans, fils d'Héraclius, furent battus sur la côte de Lycie, à un endroit nommé Phœnix. Ce fut une défaite retentissante que les annalistes chrétiens ne dissimulent pas. Théophane la compare à la catastrophe du Yarmūk[2]. Chacun des deux partis se prépara à la lutte pendant la nuit par des prières[3]. Le combat fut violent : des deux côtés on constate qu'il y eut un grand nombre de tués et que le sang couvrit la mer[4]. L'empereur Constans dut s'enfuir honteusement sous un déguisement[5]. La tradition arabe dit même qu'il fut blessé : mais cela tient à ce que, d'après Théophane, les Arabes prirent pour l'empereur l'homme qui s'était revêtu des vêtements impériaux pour favoriser la fuite de Constans[6]. Théophane fait aussi ressortir le dévouement d'un jeune chrétien de Tripoli, qui, après avoir essayé de détruire les préparatifs arabes en Syrie, s'était enfui chez les Grecs : dans la bataille, ce fut lui qui fit passer l'empereur sur un autre navire, et montant sur le navire impérial, y combattit courageusement jusqu'à la mort.

La défaite de Constans lui avait d'ailleurs été annoncée par

(1) P. 345 et suiv.

(2) P. 332.

(3) Ṭabarī, I, 2870 : فباتوا [الروم] يضربون بالنواقيس وباتوا المسلمون يصلون ويدعون الله.

(4) Théophane, p. 346 : *συγκιρνᾶται ἡ θάλασσα τῷ αἵματι τῶν Ῥωμαίων.* Ṭabarī, I, 2868 : رجعت الدماء على الماء تضربها — ان الدم الغالب على الماء الامواج وطرحت الامواج جثث الرجال ركاما.

(5) Théophane, p. 344, cf. Michel le Syrien, trad. Chabot, II, p. 445-446; Cedrenus, *P. G.*, Migne, p. 122 : *διασωθεὶς ὑπέστρεψε μετ' αἰσχύνης ἐν Κωνσταντινουπόλει.* Il s'enfuit à Constantinople et non en Sicile comme le disent Ibn 'Abd al-Ḥakam (p. 191, seconde tradition), Mas'ūdī, *Avertissement*, p. 217 et Agapius de Manbij, *Patrologie orientale*, VIII, p. 484. Cf. Théophane, *A. M.*, 6160, p. 351-352.

(6) Théophane, 346, 16.

un songe : il avait rêvé qu'il se trouvait à Thessalonique, et ce nom avait été considéré comme de mauvais augure, car on pouvait l'interpréter par *θὲς ἄλλῳ νίκην* « laisse à un autre la victoire »[1].

Cette victoire semble avoir surpris les Arabes. Ils étaient inquiets avant d'engager la bataille. La moitié des hommes étaient descendus à terre quand on annonça l'arrivée de la flotte grecque[2]. L'émir était désemparé : ce fut un Médinois qui le réconforta. On commença par lancer des traits, puis des pierres; enfin les navires furent attachés les uns aux autres par des chaînes pour que l'on pût combattre à l'épée. Le navire de l'émir faillit ainsi être entraîné par un navire ennemi et ne fut sauvé que grâce à un nommé 'Alḳama bin Yazīd qui parvint à couper la chaîne d'un coup d'épée[3]. Mais ce mode de combat était à l'avantage des Arabes : dès que Constans en eut été informé, il eut le sentiment de la défaite irrémédiable[4].

D'après Wāḳidī[5], ce fut en vertu d'une convention que les navires furent attachés ensemble, un grec et un arabe. La proposition dut sans doute venir des Arabes, qui voulaient transformer le combat naval en un combat terrestre, car ils se sentaient plus soldats que marins[6]. D'après une autre tradition, également rapportée par Ṭabarī, ils auraient offert de combattre sur terre, mais les Grecs auraient préféré la mer. Peut-être y eut-il aussi un combat sur terre : le récit très bref

(1) Id., *ibid.*, *ὦ βασιλεῦ, εἴθοις μὴ ἐκοιμήθης, μήτε ὄνειρον εἶδες· τὸ γὰρ εἶναί σε ἐν Θεσσαλωνίκῃ «θὲς ἄλλῳ νίκην» ἐγκρίνεται, τοῦτ' ἔστι πρὸς τὸν ἐχθρόν σου ἡ νίκη τρέπεται.*

(2) Ibn 'Abd al-Ḥakam, p. 190, 3-4, avec Busr bin Abī Arṭāt.

(3) Ibn 'Abd al-Ḥakam, 190, 23.

(4) Id., *ibid.*, 190, 18-19 : ربطوا المراكب بعضها ببعض يقتتلون بالسيوف قال غُلِبَتْ الروم.

(5) Ṭabarī, I, 2868.

(6) Cf. sur l'aversion des Musulmans pour la mer, Reinaud, *J. A.*, IVe série, 12, 1848, p. 232.

d'Agapius de Manbīǰ semble l'indiquer; il montre Constans marchant (par terre sans doute) contre Abū'l ʿŪd qui était entré à Phœnix et avait ravagé le pays, et envoyant par mer son frère Yaḳūt (Théodore?)[1].

Dans la tradition turque que donne Leunclavius[2], il s'agit d'une bataille à la fois navale et terrestre; il la place inexactement à la fin de l'expédition postérieure où mourut Abū Ayyūb, et qui, dit-il, dura sept ans. Mais l'exposé des faits montre bien qu'il s'agit de la rencontre de Ḏāt al-Ṣawārī. Les Arabes, après avoir levé le siège de Constantinople, furent poursuivis par la flotte grecque et livrèrent un combat naval qui dura un jour et une nuit. Commandés par ʿAbd Allah bin Abī Sarḥ (Abdulla Sarchæ filius), ils accrochèrent les vaisseaux grecs à l'aide de grappins et s'emparèrent de plusieurs. Le combat fut sanglant[3]. À la fin, les Grecs, cernés sur mer, voulurent s'enfuir en débarquant. Mais les Arabes abordèrent également et les poursuivirent sur terre. Ce fut pour les Grecs un désastre tel que l'empereur se serait tué de colère et de douleur en apprenant la nouvelle. Il s'agit donc bien là de la bataille de Ḏāt al-Ṣawārī, bien que l'auteur ait déjà parlé d'un combat à Phœnix dans son récit de la première expédition arabe[4].

Le nom de Ḏāt al-Ṣawārī ou Ḏū'l-Sawārī (Ibn ʿAbd al-Ḥakam) est expliqué par Wellhausen comme un nom de lieu[5]:

(1) Agapius de Manbīǰ, *Patrologie orientale*, VIII, p. 480.

(2) Leunclavius (Löwenklau), *Historiæ musulmanæ Turcorum libri XVIII*, Francfort, 1596, p. 39 et suiv. Leunclavius est un savant allemand mort en 1593 qui vécut longtemps en Turquie. Cité dans Mordtmann, *Encyclopédie de l'Islam*, I, p. 889-890. Cf. *Der Islam*, XIII, p. 152.

(3) «Ut ipsa maris superficies, præ sanguinis effusa copia, purpureum colorem indueret.»

(4) Leunclavius, p. 37. Plus loin il signale aussi un grand combat naval et terrestre lors de la poursuite de Maslama, battant en retraite, par les Grecs. Ceux-ci furent bousculés et jetés à la mer après trois jours de lutte. (Pour Maslama, cf. *infra*, p. 80 et suiv.)

(5) P. 420, d'après Théophane, 385 (cf. Nicéphore, *Breviarium*, éd. de Boor, p. 50). Phœnix est le pays des mâts, un lieu couvert de cyprès d'où les Arabes tiraient du bois pour leurs navires, et que les Grecs avaient pour cette raison un intérêt particulier à ne pas laisser tomber entre leurs mains. C'est ce nom, dit Wellhausen, qui a sans doute induit Wāḳidī à dire que les navires furent attachés par les mâts. (Ṭabarī, I, 2868 : بين صواريها.)

c'est le pays des mâts. Les Arabes l'entendent tantôt comme un nom de lieu[1], tantôt comme le nom de l'expédition elle-même[2]. Cette appellation reste obscure. On pourrait invoquer en faveur du nom de lieu la tradition qui veut qu'un combat ait eu lieu aussi sur terre.

Il ne semble pas que Muʿāwiya ait profité de cette victoire pour attaquer Constantinople, bien que l'expédition fût dirigée contre la capitale[3]. Théophane dit seulement que Muʿāwiya marcha sur Césarée de Cappadoce. Aussi ne peut-on parler à cette occasion d'un siège de Constantinople par Muʿāwiya[4]. Mais désormais, la route était ouverte pour de nouvelles expéditions et la force des Arabes bien démontrée.

L'expédition de Yazīd et Abū Ayyūb. 48-49/668-669. — Nous passons maintenant sur une autre expédition, celle de Busr bin Abī Arṭāt, qui, d'après Wāḳidī[5], aurait poussé jusqu'à Constantinople en 43/663, pour arriver à celle que firent

(1) Ibn ʿAbd al-Ḥakam, p. 190, 3 : لما نزل ذا الصوارى. Ṭabarī, I, 2870, 2 et 11.

(2) Masʿūdī, *Avertissement*, p. 217; Ibn ʿAbd al-Ḥakam, p. 190, 1 : غزا ذاالصوارى; Maḳrīzī, *op. cit.*, V, p. 70 et n. 8 : انما سميت غزوة ذى الصوارى لكثرة صوارى المراكب واجتماعها. M. Wiet a eu l'obligeance de nous communiquer les bonnes feuilles de son tome V de Maḳrīzī d'où nous tirons cette citation. Nous le remercions également de nous avoir signalé les hadīṯ sur la conquête de Constantinople du Muntaḫab Kanz al-ʿUmmāl (*infra*).

(3) Théophane, p. 345, 17. (Cf. Ṭabarī, I, 2888.)

(4) Guy Le Strange, *Eastern Caliphate*, p. 137. «Muʿāwiya raided across Asia Minor and attempted to take Constantinople, first by assault, and then by siege, which last he had to raise when news came of the murder of the calife Othman.»

(5) Ṭabarī, II, 27. Cf. Yaʿḳūbī, II, 285 : ce dernier ne dit pas qu'il soit allé jusqu'à Constantinople. De même Agapius, *Patr. Or.*, VIII, p. 491.

Faḍāla, puis Yazīd, fils de Muʿāwiya accompagné de Abū Ayyūb al-Anṣārī. Elle est célèbre dans les annales de l'islām et paraît être la première en date qui aboutit à un siège de Constantinople[1].

D'après Wellhausen[2], les faits historiques se réduisent à ceci : Muʿāwiya en 48, envoya une expédition conduite par Faḍāla bin ʿUbayd al-Anṣārī pour porter secours au stratège d'Arménie, Saborios, révolté contre Constans. Mais quand il arriva, Saborios était mort[3], la concorde rétablie parmi les Grecs et Constantin IV Pogonat proclamé empereur. Il hiverna à Chalcédoine et réclama du secours. Muʿāwiya lui envoya son fils Yazīd. De concert, ils assiégèrent la ville pendant tout le printemps de l'année 49 et repartirent pendant l'été sans avoir obtenu de succès.

Théophane[4], dans le récit de ces événements, ne parle pas d'un siège de Constantinople. Les Arabes pillèrent seulement Chalcédoine, dit-il[5]. Il s'étend surtout sur la rébellion de Saborios et sur les tractations qui eurent lieu entre Muʿāwiya d'une part, et les envoyés respectifs de Saborios et de Constantin, le futur empereur, d'autre part. Il rapporte quelques traits curieux. Au moment où Sergios, l'envoyé de Saborios, est assis, en conversation avec Muʿāwiya, arrive le cubiculaire Andréas, ambassadeur de Constantin. Sergios, par habitude,

(1) Cf. Masʿūdī, *Avertissement*, p. 193.

(2) P. 422.

(3) Victime d'un accident de cheval. Théophane, *A. M.*, 6159, p. 350, 23-26.

(4) P. 348 et suiv., *A. M.*, 6159.

(5) Cf. Agapius, *Patr. Or.*, VIII, p. 488. Il ressort cependant des sources citées par Wellhausen, p. 422, et notamment de la chronique syriaque de Nöldeke (*Z. D. M. G.*, 1875, p. 96 et suiv.) qu'il y eut bien un siège, puisqu'on voit la foule des réfugiés faisant une sortie hors de Constantinople malgré l'empereur et décimés par les Arabes. Il faut observer pourtant qu'aucune source ne parle d'une flotte arabe, pourtant nécessaire au passage du détroit.

se lève quand il entre. Muʿāwiya s'en étonne et, après l'entrevue, lui en fait reproche. Le lendemain Sergios change d'attitude[1]. Muʿāwiya promet sans pudeur son concours à celui qui lui offre le plus; il demande beaucoup[2] et c'est finalement le rebelle qui l'emporte.

L'armée arabe, à Chalcédoine, souffrit beaucoup de la famine et de la maladie. C'est à ce moment que se place l'épisode bien connu de Yazīd, rapporté par de nombreux auteurs arabes[3]. Yazīd préférait les douceurs de l'arrière aux dangers du front. Dans sa résidence de Dayr Murrān[4], il déclamait les vers suivants qu'à une autre époque, on eût pu qualifier de défaitistes : «Mollement étendu sur des tapis, vidant à Dayr Murrān la coupe du matin, à côté de 'Umm Kulṯūm, — je me soucie, ma foi, fort peu des ravages de la vérole et de la fièvre parmi nos troupes à Chalcédoine[5].» Les sentiments de Yazīd auraient indisposé Muʿāwiya, qui les jugeait sans doute peu dignes d'un futur calife, et il envoya à son fils l'ordre de rejoindre le camp du Bosphore.

L'armée de Yazīd, réunie à celle de Chalcédoine, alla assiéger Constantinople. Il y eut devant une porte de la ville, des combats auxquels prit part Yazīd, selon le récit du Kitāb al-Aġānī. «Yazīd aperçut deux tentes recouvertes de brocart[6].

(1) Théophane, p. 349 : *μηκέτι προσκυνήσῃς τῷ Ἀνδρέᾳ, ἐπεὶ οὐδὲν ἀνύσεις*, dit Muʿāwiya à Sergios. Le lendemain celui-ci dit à Andréas : *οὐκ ἐπεγείρομαί σοί, ὅτι οὐκ ἀνὴρ εἶ, οὐδὲ γυνή*. Cf. Michel le Syrien, II, p. 451 et suiv.

(2) *Τὴν εἰσφορὰν τῶν δημοσίων παρέχειν τοῖς Ἄραψιν*. Cf. Lebeau, *Hist. du Bas-Empire*, XI, p. 400-404.

(3) Yaʿḳūbī, II, 272; *ʿIḳd al-Farīd*, éd. du Caire, II, 1316, 213; *Kitāb al-Aġānī*, 2ᵉ éd., XVI, 33; Masʿūdī, *Prairies*, V, 62; Ibn al-Aṯīr, éd. du Caire, 1301, III, 231; Yaḳūt, *Geogr. Wörterbuch*, éd. Wüstenfeldt, II, 697. Cf. Lammens, *Mél. de la Fac. Or. de Beyrouth*, III, 1, p. 306.

(4) Dans le voisinage de Damas Voir l'article du P. Lammens dans l'*Encyclopédie de l'Islam*.

(5) Trad. Lammens, *M. F. O. B.*, III, 1, p. 306. Sur 'Umm Kulṯūm, l'épouse de Yazīd, voir le même passage.

(6) ديباج. Cf. Barbier de Meynard, *J. A.*, 9, 1907, p. 381.

Toutes les fois que les musulmans chargeaient l'ennemi, il s'élevait de l'une des tentes des bruits de tambourins, de timbales et de flûtes. Quand les Roums chargeaient, les mêmes bruits s'élevaient de l'autre tente. Yazīd ayant demandé ce que cela signifiait, on lui dit : « L'une des tentes est celle de la fille « du roi des Roums, l'autre celle de la fille de Ǧabala bin al-« Ayham; chacune d'elles témoigne sa joie des exploits de son « parti [1]. — Eh bien, dit Yazīd, je vais donner de la joie à la fille « de Ǧabala ! » Et aussitôt, rassemblant ses troupes, il chargea, mit les Roums en fuite et les força à se réfugier dans la ville. Il frappa la porte de la ville de la massue qu'il avait à la main, de coups si répétés, qu'elle se fendit. Une plaque d'or y fut clouée qui s'y trouve encore aujourd'hui [2]. » C'est là une légende amusante; elle ne suffit pas pour faire décerner à Yazīd le titre de « fatā al-ʿArab » qui lui est donné dans des traditions rapportées par Ibn al-Aṯīr et Ibn Haǧar pour sa conduite devant Constantinople [3].

La légende d'Abū Ayyūb. — Avec Yazīd étaient partis pour Constantinople plusieurs personnages illustres de l'islamisme,

(1) Cf. un trait semblable à la bataille du Yarmūk à propos d'Abū Sufyān faisant des vœux pour la victoire des Grecs. Ṭabarī, I, 2348-2349 (Caetani, *Annali*, III, p. 551); *Aġānī*, VI, 96.

(2) *Kitāb al-Aġānī*, XVI, 33. — Ǧabala bin al-Ayham est un descendant de la famille des phylarques ġassanides de Ǧafna. Il combattit au Yarmūk du côté des Grecs (cf. Nöldeke, *Die ghassanischen Fürsten aus dem Hause Ǧafna's* dans *Abhandl. der Berl. Ak. der W.*, 1887, II, p. 45-46). L'histoire de sa conversion à l'islām au temps d''Omar, de son abjuration, de sa fuite à Constantinople et de ses regrets est contée de façon romanesque dans l'*Aġānī*, XIV, 4-7, et l''*Ikd*, I, 100-101. Aucun de ces deux textes ne parle de sa fille. 'Omar, puis Mu'āwiya, se seraient efforcés sans succès de le faire rentrer en pays musulman. D'après Nöldeke, son séjour à Constantinople est incertain, d'autres sources indiquant qu'il s'était retiré en Cappadoce. Cf. Caetani, *Annali*, III, p. 551 et suiv., 562, 936; IV, p. 506; V, p. 194 et suiv.

(3) Ibn al-Aṯīr, III, 231; Ibn Haǧar, éd. de la *Bibl. indica*, II, 13, not. 2779. Ce titre lui est décerné à propos de la mort héroïque devant Constantinople d''Abd al-ʿAzīz bin Zurâra. Quand Muʿāwiya annonça la mort de ce dernier à son père, il lui dit : مات فتى العرب. — Lequel ? répondit le père, mon fils ou le tien ? — Un combat devant la porte de Constantinople est également mentionné dans Ibn Haǧar, I, p. 833, not. d'Abū Ayyūb. Quant au trait de Yazīd frappant la porte de sa massue, cf. *infra*, p. 94, n. 2, l'épisode d''Abd Allah bin Ṭayyib lors du siège de Maslama.

Ibn ʿAbbas, Ibn ʿOmar, Ibn al-Zubayr et Abū Ayyūb al-Anṣārī [1]. Autour de ce dernier devait se former un important tissu de légendes.

Abū Ayyūb avait hébergé le prophète à Médine. Il avait pris part, au temps de Moḥammed, à toutes les expéditions sauf une et ne se pardonnait pas d'avoir une fois manqué à son devoir [2]. Aussi accepta-t-il, malgré son grand âge, de partir avec Yazīd. Celui-ci espérait ainsi attirer une bénédiction spéciale sur son expédition [3]; peut-être l'emmenait-il aussi parce qu'un hadīṯ prédisait que Constantinople serait prise au temps d'un des compagnons du Prophète [4].

Abū Ayyūb tomba malade en cours de route. Il dit alors à Yazīd qui était venu le voir : « Quand je serai mort, emporte-moi avec toi aussi loin qu'il te sera possible d'avancer en territoire ennemi, et lorsque tu ne pourras aller plus loin, enterre-moi sur place [5]. » D'après une autre tradition, Abū Ayyūb tomba malade quand l'armée arriva au détroit, et dit à Yazīd : « Conduis-moi aussi loin que tu pourras dans le pays des ennemis, car j'ai entendu l'Envoyé de Dieu dire qu'un saint homme serait enterré sous les murs de Constantinople, et j'espère que je serai cet homme [6]. » Il fut enterré sous les murs de la ville [7].

(1) Ṭabarī, II, 86; Ibn al-Aṯīr, III, 231.

(2) Ibn Saʿd, *Tabakāt*, III, 2, p. 49-50. Cf. Ibn Haǧar, I, 832.

(3) Ḳaramānī, *Aḫbar al-Duwal*, en marge d'Ibn al-Aṯīr, éd. du Caire, 1290, VI, p. 2 : فكان اخذه معه يزيد بن معاوية لغزو بلاد الروم للبركة.

(4) Tirmiḏī, *Saḥīḥ*, II, 36 : تفتتح [القسطنطينية] فى زمان بعض اصحاب النبى, cité par Lammens, *M. F. O. B.*, III, 1, p. 308.

(5) Ibn Saʿd, Ibn Haǧar, *loc. cit.*

(6) *ʿIkd*, II, 213.

(7) Ibn Saʿd, III, 2, 50; Ṭabarī, III, 2324; *ʿIkd*, II, 213; Ibn Kutayba,

D'après certaines traditions, Yazīd fit passer la cavalerie à l'endroit où il fut inhumé [1] pour dissimuler sa tombe aux ennemis. La mort d'Abū Ayyūb n'échappa pas aux ennemis, dont le roi exprima son étonnement que Yazīd laissât là le corps d'un des compagnons du Prophète et fit entendre que, aussitôt les Arabes partis, la tombe serait profanée. Yazīd répliqua que, en ce cas, il se vengerait sur les chrétiens de son pays : «Si j'apprends qu'il a été exhumé et qu'on a mutilé son corps, je ne laisserai pas en terre arabe un seul chrétien vivant ni une seule église debout [2].» L'empereur promit alors de respecter la tombe; il l'orna ensuite d'un monument à coupole qu'on ne cessa d'embellir. Beaucoup d'auteurs signalent que son tombeau fut l'objet d'une grande vénération et de visites pieuses de la part des Grecs. Ils s'y rendaient pour y faire des prières à l'effet d'obtenir de la pluie en temps de sécheresse et mettaient le tombeau à découvert, comme cela se pratique en pays musulman, afin de faciliter l'intercession d'un saint auprès de Dieu [3].

Il n'est pas étrange que les Arabes attribuent aux chrétiens le rite de l'istiskā' ou prières pour la pluie. Cette coutume n'est pas spécialement musulmane. Mais il est curieux qu'ils fassent vénérer leurs héros par leurs propres ennemis. Cependant le fait n'est pas isolé. «Al-Baṭṭāl est un des musulmans

Kitāb al-Ma'ārif, 140; Mas'ūdī, *Prairies*, V, 62; Ibn al-Aṯīr, III, 231. De même : Moṭahhar bin Ṭāhir al-Maḳdisī, *Livre de la Création et de l'Histoire*, trad. Huart, V, p. 122: p. 122; Ḳaramanī, *loc. cit.*

(1) Ibn Ḳutayba, *loc. cit.*; Ibn al-Aṯīr, *'Usd al-Gāba*, V, 143; cf. Ibn Sa'd, p. 49 : اذا صافقتم العدو فادفنونى تحت اقدامكم.

(2) *'Iḳd*; cf. Ibn Ḳutayba; Ḳaramānī.

(3) Ṭabarī, III, p. 2324 (cf. Ibn Sa'd, III, 2-50) : فالروم فيما ذكر يتعاهدون قبره ويستسقون به اذا قحطوا; Ibn Ḳutayba, *loc. cit.* : فكانوا اذ اقحلوا كشفوا عن قبره فطروا. De même : *Livre de la Création et de l'Histoire*, V, 122. Sur ces pratiques, et en particulier celle d'une ouverture au sommet du tombeau, voir Goldziher, *Mohammedanische Studien*, II, p. 313, cf. *Mélanges Nöldeke*, I, 308.

illustres dont les chrétiens ont la statue dans une de leurs églises» dit Mas'ūdī [1]. Un trait semblable à celui d'Abū Ayyūb est signalé à propos d''Abd al-Raḥman bin Rabī'a, qui fut tué en 32 au cours d'une bataille contre les Turcs et les Ḫazar dans la région de Balanǰar (Portes Caspiennes). Les Turcs s'emparèrent de son corps, qui devint l'objet, de leur part, de prières d'istiskā' [2].

Le tombeau d'Abū Ayyūb fut miraculeusement retrouvé après la conquête de Constantinople par les Turcs en 1453 [3]. Le šayḫ Āk Šams al-Dīn ayant vu, en un certain endroit des rayons de lumière sortir de terre, pensa que c'était là l'emplacement de la sépulture d'Abū Ayyūb. S'étant approché, il entendit le héros qui lui parlait, le félicitait au sujet de la conquête de la ville et remerciait Dieu d'être enfin délivré des infidèles. Le sultan se rendit au lieu désigné. Sur les indications du šayḫ, on creusa la terre et l'on mit au jour une dalle de marbre portant une inscription attestant que c'était bien là le tombeau d'Abū Ayyūb al-Anṣārī. L'émotion du sultan fut telle qu'il faillit tomber à terre. Il ordonna qu'on construisît une coupole, puis une mosquée sur l'emplacement [4]. Les sultans ottomans ont pris l'habitude d'y venir ceindre l'épée d'Osman à leur avènement.

La mort d'Abū Ayyūb est également rapportée par des traditions turques dont l'une fournit une version singulière [5].

(1) *Prairies d'or*, VIII, 74, cité par Gaudefroy-Demombynes, *101 nuits*, p. 130.

(2) Ṭabarī, I, 2669 et 2790; Ibn al-Aṯīr, III, p. 64; Ibn Haǰar, II, p. 957, not. 9486.

(3) Cf. Hammer, *Histoire de l'empire ottoman*, Paris, 1835, XVIII, 57.

(4) Ce récit se trouve dans Karamānī, *op. cit.*, IV, 8-9. Le texte dit que l'inscription trouvée était en caractères hébraïques : رخام عليه خط عبرانى. Cela porte à croire que la légende remonte à une autre source et qu'elle a été appliquée telle quelle à Abū Ayyūb. — La mosquée fut construite cinq ans après la conquête (Hammer, *loc. cit.*).

(5) Dans Leunclavius, *op. cit.*, p. 39 et suiv. Cité par Mordtmann. *Encycl. de l'Islām*, I, p. 890.

Les données chronologiques y sont fausses et le siège en question est représenté comme ayant duré sept ans.

D'après une première tradition, qui se rapproche par certains côtés des récits arabes, Abū Ayyūb frappé au cours d'un combat d'une flèche à la tête (ou à la main), et sur le point de mourir, aurait ramené à l'assaut les troupes musulmanes qui s'enfuyaient; il aurait recommandé à ses compagnons de l'ensevelir sur place de telle façon que les ennemis ne pussent remarquer l'emplacement de sa sépulture. L'empereur fit dire aux Arabes qu'il ne lui avait pas échappé, quelque soin qu'ils eussent mis à le dissimuler, qu'un de leurs grands chefs était mort[1]. Là-dessus, les Arabes, voyant que les chrétiens étaient renseignés, firent la paix, échangèrent des présents avec l'empereur, et prirent le chemin du retour par terre et par mer. Mais les Grecs les poursuivirent et leur flotte livra combat à la flotte arabe. Le récit de la bataille navale montre qu'il y a confusion avec celle de Ḏāt al-Ṣawārī[2].

Vient ensuite l'histoire de la découverte du tombeau, par les Grecs, sous Constantin Pogonat, en des traits qui font songer à la même découverte par les Turcs. Des rayons de lumière apparurent sur l'emplacement de la sépulture[3]. Étonné de ce fait merveilleux, l'empereur y fit construire un monument à coupole. La foule, accourue pour voir le prodige, fut témoin d'un nouveau miracle : une source jaillit, dont les eaux se révélèrent douées de propriétés bienfaisantes. On en emplit des flacons et on en fit même un grand commerce dans tout l'empire : le tombeau d'Abū Ayyūb resta vénéré par les Grecs.

[1] Il n'est fait aucune allusion ici aux menaces chrétiennes de déterrer le corps et à la réponse des Musulmans.

[2] Cf. *supra*, p. 66.

[3] «Lux quædam ad ignotum Christianis Zubi-Ensaris sepulcrum radios suos emittere cœpit.»

D'après une seconde tradition[1], la mort d'Abū Ayyūb se produisit dans des circonstances différentes. Au cours du siège, les Grecs firent dire aux Arabes que la ville ne se rendrait jamais et qu'ils feraient mieux de renoncer à leur entreprise. Si toutefois ils désiraient autre chose que la prise de la ville, on pourrait peut-être accéder à leurs vœux. Les Arabes répondirent qu'ils ne voulaient qu'invoquer Dieu dans l'église de Sainte-Sophie, car le Prophète avait dit que ceux qui pourraient chanter deux hymnes dans ce temple, iraient au Paradis. Les Grecs acceptèrent de laisser entrer deux groupes de 500 hommes, à condition qu'ils abordassent du côté de la mer. Abū Ayyūb conduisit un des groupes. On enleva leurs armes aux Arabes, en leur promettant de les leur rendre ensuite; puis ils entrèrent à Sainte-Sophie, y firent la prière et visitèrent l'église. Mais après cela, les Grecs voulurent traîtreusement se débarrasser de leurs adversaires. A l'instigation d'un certain moine, au lieu de ramener les Musulmans vers la mer, ils les invitèrent à parcourir la ville et les attaquèrent après avoir fait fermer et garder les portes de la ville. Les Arabes se défendirent vaillamment, avec tous les objets qui leur tombaient sous la main, et réussirent à passer une enceinte par une porte restée miraculeusement ouverte. Abū Ayyūb frappé d'une pierre entre les épaules, fut emporté par ses hommes, mais atteint bientôt d'un coup de flèche mortel. C'est alors qu'il fut rapidement enterré entre les deux murs de la ville, et que les musulmans, toujours combattant, foulèrent le sol de leurs pieds pour effacer toute trace de la sépulture. La plupart des musulmans furent tués, un petit nombre réussit à s'échapper, et l'armée leva le siège, poursuivie par les Grecs.

[1] Tirée d'un manuscrit, dit Leunclavius, traduit d'un ouvrage turc datant du sultan Bayazīd II (1481-1512) : Verantianus Codex. Voir au sujet de ce manuscrit Mordtmann, *Der Islam*, XII, p. 192, et X, p. 160.

Le thème principal de cette seconde tradition est l'entrée pacifique de Musulmans à Constantinople, au cours d'un siège. Nous retrouverons plus loin ce motif légendaire à propos de Maslama. Peut-être se cache-t-il là-dessous une idée de prise de possession magique de la ville, à défaut d'une conquête par les armes qui se révélait impossible ou tout au moins fort difficile.

Telle est cette curieuse légende d'Abū Ayyūb qui aboutit à faire d'un des compagnons du Prophète un héros vénéré à la fois par les Arabes, les Grecs et les Turcs, et qui ne repose guère sur des faits historiques. Il semble bien, d'après les auteurs arabes qu'Abū Ayyūb soit mort avant d'arriver à Constantinople. Il eût désiré lui-même mourir les armes à la main, mais sa vieillesse et la maladie l'en empêchant, il demanda qu'on attendît un combat[1] pour lui rendre les mêmes honneurs qu'aux martyrs auxquels un hadīṯ recommande de donner comme sépulture le lieu même de leur lutte[2]. Si on a enterré Abū Ayyūb sous les murs de Constantinople, c'est peut-être qu'on a voulu, par une pieuse supercherie, lui conférer davantage l'auréole du martyre et l'apparence d'avoir succombé sous les murs de Constantinople[3]. Ainsi sont nés les développements postérieurs de la légende représentant Abū Ayyūb comme ayant combattu devant la ville. Il apparaît aussi qu'on a voulu dissimuler la trace de sa sépulture, ce qui laisse difficilement croire que sa tombe ait pu être retrouvée et soit à l'emplacement traditionnel marqué par la mosquée d'Ayyūb. Cette découverte est accompagnée de trop de faits merveilleux pour être réelle. Elle fait songer à celle du tombeau d'al-

(1) *Supra*, p. 72, n. 1.

(2) ادفنوا القتلى في مصارعهم = الشهداء. Soyūṭī, *Jāmiʿ al-Saġīr*, dans le commentaire d'al-Ḥafnī, I, 51.

(3) D'ailleurs Abū Ayyūb était considéré comme martyr par le seul fait qu'il était mort, même de maladie, au cours d'une expédition.

Baṭṭāl, le héros d'un roman de chevalerie turc bien connu, par l'épouse du dernier sultan seldjoukide d'Iconium. On voit d'abord des rayons de lumière sortant du sol, puis al-Baṭṭāl apparaît en songe à la sultane, et quand celle-ci descend dans l'anfractuosité qui s'est creusée miraculeusement dans le sol, le héros lui-même lui parle, comme Abu Ayyub parle au šayḫ Āk Šams al-Dīn[1]. C'est un thème légendaire applicable à n'importe quel héros. Les auteurs chrétiens d'ailleurs semblent ignorer Abū Ayyūb et la légende de sa mort au cours du siège.

Les auteurs arabes ne nous donnent pas de renseignements sur la manière dont se termina le siège de Yazīd. Ils se bornent à dire qu'il y eut des combats devant Constantinople et que Yazīd revint en Syrie.

L'expédition de sept ans (54-60/674-680). — Une autre expédition, principalement maritime, eut lieu à la fin du règne de Muʿāwiya.

D'après Théophane[2], les Arabes, dont la flotte s'était mise en mouvement dès l'année 6164/673/53, firent, d'avril à septembre de l'année suivante, des tentatives infructueuses contre Constantinople. En septembre, les Arabes s'en retournèrent, mais pour s'installer à Cyzique où ils hivernèrent. Au printemps suivant, ils recommencèrent à harceler les Grecs sur mer. Pendant sept ans, ils firent le même manège, passant l'hiver à Cyzique et reprenant la guerre au printemps[3]. Ils éprouvèrent de lourdes pertes au cours de cette longue campagne, et finalement prirent le parti de s'en aller. Au retour

(1) L'histoire de la découverte du tombeau d'Al-Baṭṭāl se trouve dans l'introduction du roman. Voir Fleischer, *Kleinere Schriften*, III, p. 226 et suiv. (ou *Berichte über die Verhandl. der kgl. sächs. Ges. der W.*, 1848, II, p. 35 et suiv.).

(2) P. 353-354.

(3) Théophane, p. 354 : Ἐπὶ ἑπτὰ δὲ ἔτη τὰ αὐτὰ τελέσαντες, etc. Cf. Nicéphore, *Breviarium*, éd. de Boor, p. 32.

leur flotte fut détruite par la tempête sur la côte de Pamphilie. C'est dans cette expédition qu'ils souffrirent particulièrement du feu grégeois, dont l'invention avait été apportée par un certain Kallinikos, réfugié de Syrie. La paix qui eut lieu après cette longue et infructueuse tentative, fut signée, d'après Théophane et Nicéphore, du vivant de Muʿāwiya; d'après les Arabes le traité serait un peu postérieur[1].

Les historiens arabes sont obscurs. Selon Ṭabarī, rapportant une tradition de Wāḳidī[2], Jumāda bin Abī Umayya al-Azdī prit en 54/674 une île proche de Constantinople et appelée Arwād. Les Arabes y restèrent sept ans, ajoute-t-on, et n'en partirent qu'après la mort de Muʿāwiya sur l'ordre de Yazīd. Le livre de la création et de l'histoire dit, sans indiquer de date précise : « A l'époque de Muʿāwiya, fut conquise sur les Roums Rūḏūs, située à deux jours de Constantinople, et les Arabes y restèrent sept ans[3]. »

Si l'on s'en tient aux textes arabes, on peut penser, comme Brooks[4], qu'Arwād n'est autre chose que Rhodes, et que le texte de Ṭabarī n'est qu'une simple répétition de l'histoire de la prise de Rhodes par Jumāda en 53/673[5], où l'on trouve les mêmes indications relatives à l'abandon de cette île par Yazīd. La proximité de Constantinople ne suffit pas à faire écarter cette hypothèse, car la précision géographique des Arabes est souvent fantaisiste. Mais d'après Théophane, la conquête de Rhodes et la vente du Colosse à un juif d'Édesse sont

(1) Voir pour tous ces faits Wellhausen, *op. cit.*, p. 425.

(2) Ṭabarī, II, p. 163 : فتح جنادة بن ابى امية جزيرة فى البحر قريبة من قسطنطينية يقال لها أَرْوَاد.

(3) VI, 4 : و فى ايام معاوية افتتح من الروم روذوس وهو على يومين من قسطنطينية و اقام المسلمون بها سبع سنين.

(4) Brooks, *Journal of hellenic studies*, XVIII, 1898, p. 187, n. 3 (cf. XIX, 1899, p. 33, l. 20 et suiv., où il cite le texte de Beladorī relatif aux mêmes événements).

(5) Tabarī, II, p. 157.

antérieures d'environ vingt ans[1]. Aussi Wellhausen pense-t-il que l'île d'Arwād dont parle Wāḳidī n'est autre que la Cyzique de Théophane[2]. Il est difficile de trancher la question, car il y a eu certainement dans l'esprit des Arabes, une confusion entre Rhodes et Arwād[3].

Il faut retenir de cette expédition deux détails importants. D'une part, c'est à cette époque que les Grecs employèrent le feu grégeois. Agapius de Manbij, qui donne souvent les mêmes indications que Théophane, dit qu'en l'année 14 de Muʿāwiya, donc vers 54, les Arabes firent une campagne par mer jusqu'en Lycie, où ils débarquèrent. Les Grecs, venus à leur rencontre, leur tuèrent 30,000 hommes, et les survivants se réembarquèrent. Une fois, en pleine mer, un Grec les rejoignit avec son navire et incendia leur flotte. Il ajoute que les Grecs furent les premiers à faire usage du feu grégeois et qu'ils s'en servirent habituellement[4]. D'autre part, l'expédition aurait duré sept ans. Est-ce par une simple coïncidence que Grecs et Arabes parlent de sept ans? Le débarquement à Rhodes pourrait n'être qu'un épisode du début de cette expédition. En tout cas, la tradition s'est conservée d'une cam-

(1) *A. M.*, 6145, p. 345, 8 et suiv. (Wellhausen, p. 419).

(2) Wellhausen, p. 425. Cyzique avait déjà été un lieu d'hivernage pour une expédition arabe (Théophane, *A. M.*, 6162, p. 353, 7). Notons que la tradition turque rapportée par Evliya Effendi (*Travels*, trad. Hammer, I, p. 5 et suiv.), parle d'un siège au cours duquel les Arabes auraient hiverné à Cyzique : « En l'année 97/716, Maslama hiverna à Belkis-Ana près d'Aïdinjik (Cyzique) avant de mettre le siège devant Constantinople au printemps suivant. »

(3) Cf. le passage de Beladorī cité par Brooks, *supra*, n. 4.

(4) Agapius, *Patr. Or.*, VIII, p. 492. Le texte paraît corrompu : القى النار فى سفن (*sic*) فاحترقت كلها و فازت الروم بالظفر و الغلبة فى هذه السنة وهم اوّل مَن اخرج النار و صارت لهم عادة. Le traducteur Vassiliev renvoie à Michel le Syrien, éd. Chabot, II, 455. Agapius ne parle à cette occasion ni d'Arwād, ni de Constantinople. Peut-être s'agit-il d'une expédition différente.

pagne ou d'un siège de cette durée. Pour Ḳaramānī[1], ce fut le siège de Maslama, pour Leunclavius, c'est celui de Yazīd et Abū Ayyūb[2].

Sulaymān bin ʿAbd al-Malik.

L'expédition de Maslama (97-99/715-717). — Après Muʿāwiya[3], les incursions arabes continuent, mais nous ne trouvons plus d'expéditions de grande envergure jusqu'à Sulaymān bin ʿAbd al-Malik qui monte sur le trône en 96/715. Son prédécesseur Walīd Ier avait fait de grands préparatifs sur terre et sur mer contre Constantinople en 95. Un ambassadeur, envoyé au calife par l'empereur Anastase II, en avait rapporté la nouvelle[4]. Mais Walīd mourut sans avoir pu réaliser son dessein.

Son successeur Sulaymān reprit l'idée. Il envoya sous les ordres de son frère Maslama bin ʿAbd al-Malik une expédition dont nous possédons de nombreux récits[5]. La chronologie en

(1) *Op. cit.*, IV, p. 215.

(2) *Op. cit.*, p. 37. Lebeau, *Hist. du Bas-Empire*, éd. 1830, XI, p. 418 et suiv., et Mordtmann, *Encycl. de l'Islām*, I, p. 890, attribuent également une durée de sept ans au siège de Yazīd.

(3) Pour cette période intermédiaire, voir Wellhausen, p. 428 et suiv.

(4) Theophane, *A. M.*, 6206, p. 384, 5-6.

(5) Ṭabarī, II, p. 1314 et suiv.; Masʿūdī, *Avertissement*, p. 226; *Livre de la création et de l'histoire*, VI, p. 43 du texte, p. 45 de la traduction; *Kitāb, al-ʿUyūn* (anonyme, et non Ibn Miskaweyh, comme le dit Mordtmann, *Encycl. de l'Islām*, I, p. 889) dans *Fragmenta hist. arab.*, éd. de Goeje, Leyde, 1869, p. 24 à 33; Ibn al-Aṯīr, éd. du Caire, 1301, V, p. 12 et suiv.; Ḳaramānī (en marge d'Ibn al-Aṯīr, éd. du Caire, 1290), IV, p. 214 et suiv. Du côté chrétien : Théophane, *A. M.*, 6207-6210, p. 384 et suiv.; Nicéphore, *Breviarium*, éd. de Boor, p. 52 et suiv.; Agapius de Manbīǰ, *Patr. or.*, VIII, p. 501 et suiv.; Michel le Syrien, trad. Chabot, II, p. 483 et suiv.; Ps.-Denys de Tell-Maḥré, trad. Chabot, Paris, 1895, dans *Bibl. de l'E. des H. E.*, fasc. 112, p. 12 et suiv. (cette dernière chronique attribuée à Denys, lui est en réalité antérieure et faite vers 775; d'après Rubens Duval, *Litt. syriaque*, 3e éd., Paris, 1907, p. 196, *apud* Laurent, *L'Arménie*, Paris, 1914, p. 360); *chronique syriaque* de l'année 846 : Brooks, *Z.D.M.G.*, 1897, p. 583. — Brooks a traduit le passage de Ṭabarī et la longue relation du *Kitāb al-ʿUyūn*, *J. H. S.*, XVIII, 1898 p. 194-196, XIX, 1899, p. 20 et suiv.

a été nettement fixée par Wellhausen dont nous adopterons les dates et à la discussion duquel nous renvoyons[1].

Cette expédition s'étend sur les années 6208, 6209, 6210 de Théophane. Maslama part au début de l'année 97[2], qui commence le 5 septembre 715. Il met le siège devant Constantinople en 98, au mois d'août 716, et il le lève au début de l'année 99, vers l'époque de la mort du calife Sulaymān qui survint en septembre 717 (second mois de l'année 99 commençant le 14 août 717)[3].

Dans l'exposé des événements de cette importante expédition, nous prendrons comme point de départ, d'un côté Théophane, de l'autre le Kitāb al-ʿUyūn qui donnent un récit détaillé et suivi.

Théophane (*A. M.*, 6207, p. 384-386), expose d'abord comment l'empereur Artemios ou Anastase II fut remplacé par Théodose. Celui-ci, obscur collecteur d'impôts, est proclamé empereur par la flotte envoyée pour gêner les préparatifs des Arabes en Lycie, et qui s'est révoltée. Anastase abdique, se fait moine et est relégué à Thessalonique[4]. Léon, le futur empereur, alors stratège d'Anatolie, ne se soumet pas à Théodose.

(*A. M.*, 6208, p. 386-371). Maslama marche sur Constantinople, précédé de ses deux lieutenants, Sulaymān sur terre,

(1) Wellhausen, p. 440-442.

(2) Ou un peu avant, suppose Wellhausen.

(3) Voir une chronologie différente dans Brooks, *J. H. S.*, XXX, 1899, p. 20.

(4) Dans Agapius, *op. cit.*, p. 501. Maslama se met en marche dès la première année du règne de Sulaymān ben ʿAbd al-Malik, ce qui confirme l'hypothèse de Wellhausen qu'il partit avant le début de l'année 97. Anastase, à l'annonce de la rébellion des troupes, se réfugie à Nicée. De là, il envoie des messagers à Maslama en le priant de demander à Sulaymān (sans doute le lieutenant de Maslama plutôt que le calife) de le secourir avec les troupes arabes.

ʿOmar sur mer. Théophane s'étend ensuite longuement sur la négociation de Léon avec Sulaymān et un nommé Baccharos devant Amorium[1]. Les Arabes, connaissant son différend avec Théodose et avec les habitants d'Amorium, qui soutiennent ce dernier, saluent Léon du titre d'empereur, mais tout en semblant l'aider à conquérir l'empire, ils s'efforcent en réalité de s'emparer d'Amorium et de lui. Léon est en butte à leurs ruses qu'il parvient à déjouer. Les Arabes, s'impatientant d'assiéger la ville sans résultat et désireux d'aller ailleurs faire du butin, obtiennent de Sulaymān qu'il lève le siège. Aussitôt Léon se réconcilie avec les habitants d'Amorium, fait entrer des secours dans la ville et s'enfuit en Pisidie. Maslama est déçu d'apprendre que la place d'Amorium a pris le parti de Léon. Mais il reste en pourparlers avec lui, et espérant, en favorisant Léon, s'emparer grâce à lui de toute la Romanie, il interdit qu'on ravage le territoire qu'il gouverne. Léon semble entrer dans ses vues, mais il poursuit avant tout son propre but, marche sur Nicomédie, et y saisit le fils de Théodose[2]. Tandis que les Arabes hivernent, Maslama en Asie Mineure[3], ʿOmar en Cilicie (Théophane ne parle plus de Sulaymān), Théodose, à Constantinople, abdique entre les mains de Léon qui devient empereur. Maslama s'empare de Pergame.

(*A.M.*, 6209, p. 391-398.) Théophane, après un retour en arrière sur les origines de Léon, nous montre Maslama

(1) Sur cette cité, voir Ramsay, *Historical Geography of Asia Minor*, p. 230 et 231.

(2) Dans Agapius, p. 501, il n'est pas question d'Amorium. Maslama, précédé de ses lieutenants Sulaymān bin Muʿāḏ et Baḫtāri ben al-Ḥasan (cf. le Βάκχαρος de Théophane) s'avance jusqu'à Nicée. Puis Léon a une entrevue, sans doute vers Nicée, avec Sulaymān bin Muʿāḏ qui l'introduit auprès de Maslama. Après cela, il marche sur Nicomédie, met en déroute les troupes de Théodose et tue son fils. Ses partisans à Constantinople le proclament empereur. Alors Léon attaque la ville, y entre et monte sur le trône.

(3) Ἀσία, dans le sens restreint que lui donnent les Byzantins. Cf. Ramsay, *op. cit.*, p. 47, 104, etc.

attendant vainement un mot de Léon. Voyant enfin qu'il a été joué par lui, il marche sur Abydos et passe en Thrace, puis se dirige sur Constantinople et met le siège en août devant la ville[1]. La flotte arabe qu'il a mandée, arrive en septembre, conduite par un certain Sulaymān[2]. Mais un grand nombre de navires est incendié par le feu grégeois; le reste s'éloigne, intimidé par une ruse de Léon qui a fait enlever la chaîne barrant la Corne-d'Or, comme pour inviter les Arabes à y entrer. Ceux-ci souffrent également d'un hiver très rigoureux. Au printemps, ils reçoivent des renforts : une flotte égyptienne commandée par Sufyān, puis une flotte africaine conduite par Yazīd[3]. Mais les matelots chrétiens désertent et renseignent Léon sur les lieux de mouillage, ce qui permet à ce dernier de causer beaucoup de dommages à la flotte arabe. Une armée arabe de secours, venant de Bithynie, et qui s'était avancée jusqu'à Nicée et Nicomédie, avec un nommé Mardasan, tombe dans une embuscade et est dispersée[4]. Les Arabes, éprouvés par les combats, la famine et la peste, sont en outre attaqués par les Bulgares et subissent de lourdes pertes.

Enfin (*A. M.*, 6210, p. 398-399), ʿOmar (bin ʿAbd al-

(1) Théophane ne parle pas encore d'une flotte, et on ignore comment Maslama a pu passer le détroit. Masʿūdī, *Prairies*, II, 317, dit que la flotte vint retrouver Maslama à Abydos. Corriger ainsi le باندلس du texte; Michel le Syrien, p. 485, parle bien d'une traversée.

(2) P. 395, 22 et suiv. Il y a ici au sujet du chef de cette flotte une confusion de Théophane sur laquelle nous reviendrons. Il semble croire qu'il s'agit du calife (τὸν πρωτοσύμβουλον). Un peu plus loin, ce Sulaymān meurt et est remplacé par un certain ʿOmar.

(3) On ne trouve pas ces noms dans la tradition arabe. Ces flottes sont mentionnées aussi par Nicéphore, *Breviarium*, p. 54.

(4) Ps.-Denys de Tell Maḥré, p. 13 : «Léon envoya une armée pour couper les routes pouvant livrer passage à une armée venant de Syrie; il fit aussi détruire le pont de bateaux et le coupa.» Cf. Michel le Syrien, II, p. 485 les Arabes sont attaqués de l'autre côté de la mer par les éclaireurs des Romains.

ʿAzīz, successeur de Sulaymān bin ʿAbd al-Malik), donne l'ordre à Maslama de revenir. Le retour est encore un désastre. La tempête et les Grecs détruisent presque entièrement ce qui reste de la flotte. Cinq navires seulement arrivent en Syrie.

La relation du Kitāb al-ʿUyūn [1] est très intéressante et aussi vivante que celle de Théophane. Le récit suivi contraste avec la manière ordinaire des annalistes arabes. Nous laisserons de côté les digressions qu'elle contient sur la géographie des détroits, sur les inconvénients que présente pour Constantinople le voisinage de la Thrace, pays fertile où peut facilement en temps normal se ravitailler une armée ennemie assiégeant la ville, sur les origines de Léon, ancien cabaretier, et le songe merveilleux de sa femme, point de départ de sa fortune.

Après avoir rapporté le hadīṯ qui aurait, dit-on, déterminé l'expédition [2], car il paraissait promettre à Sulaymān bin ʿAbd al-Malik la prise de Constantinople, l'auteur parle des préparatifs arabes : approvisionnements, machines de guerre, naphte [3]. Maslama, mis à la tête des forces de terre et de mer, rassemble ses troupes à Dābiḳ dans la région d'Alep [4] et se dirige sur Marʿaš. Puis il hiverne à Afiḳ [5], et l'hiver passé

[1] P. 24 à 33. Brooks, *J.H.S.*, XIX, 1899, p. 20 et suiv.

[2] Constantinople devait être prise par un calife portant le nom d'un prophète. C'était le cas pour Sulaymān : Salomon. انّ سليمان لما ولى الخلافة حدثه جماعة من العلمآء انّ الخليفة الذى يفتح القسطنطينية اسمه اسم نبىّ ولم يكن فى ملوك بنى اميّة مَن اسمه اسم نبىّ غيره فطمع فيها.

[3] Brooks, p. 21, n. 2, semble croire que le naphte n'est employé que pour la défense d'une ville et non pour l'attaque. Voir cependant le siège de Markab par Baybārs dans *Voyage en Syrie*, par Van Berchem et Ed. Fatio, *Mém. de l'Inst. fr. d'arch. or.*, t. 37, 1, p. 315. On l'emploie même en bataille rangée : Quatremère, *H. des S. Mamlouks*, II, 2, 147.

[4] Cf. Yaḳūt, *Geogr. Wörterbuch*, II, 513, et Yaʿḳūbī, *apud* Brooks, *J.H.S.*, XVIII, 1898, p. 194, 5.

[5] Ville non identifiée. Brooks, p. 21, n. 4.

marche sur ʿAmmūriya (Amorium) [1]. Devant cette ville, il entre en relations avec le patrice Léon [2], originaire de Marʿaš [3]. Ce dernier lui promet de l'aider à prendre Constantinople où règne alors Tīdūs (Théodose). Léon était alors en difficultés avec les habitants d'Amorium qui ne voulaient pas le reconnaître comme patrice, eu égard à sa basse extraction [4]. Mais il triomphe de leurs hésitations en leur montrant les dangers qu'ils courent du fait des troubles de l'empire et de la présence de Maslama [5].

Déjà Léon trompe Maslama. Celui-ci continue sa marche, passe le détroit à Abydos et vient assiéger Constantinople. Il a constitué des montagnes d'approvisionnements [6]. Les assiégés discutent avec Maslama qui tantôt presse le siège, tantôt modère ses attaques. Enfin, persuadé qu'il va bientôt s'emparer de la ville, il mande Léon, resté à Amorium en lui disant qu'il va le faire roi de Constantinople [7]. Quand Léon est arrivé, il

[1] Ceci est en contradiction avec Théophane, pour qui l'hivernage n'a lieu qu'après l'épisode d'Amorium.

[2] Dans Théophane, c'est avec Sulaymān et non Maslama qu'il a des entrevues devant Amorium.

[3] Masʿūdī, *Prairies*, II, p. 336; Ps.-Denys de Tell-Maḥré, p. 12 : il était Syrien de race; Théophane, p. 391, 5-6 : *ἐκ τῆς Γερμανικέων καταγόμενος, τῇ ἀληθείᾳ δὲ ἐκ τῆς Ἰσαυρίας*. (Pour Marʿaš = Germanikeia, voir Ramsay, *op. cit.*, p. 221 et 301; Isauria ou Cilicia Tracheia, *ibid.*, p. 361.) Il avait été transplanté en Thrace avec ses parents, *ibid.*, l. 7.

[4] P. 25, 14 : معلك لا يلينا لانك نبطىٌّ من : *a f* 2 ; صارمشهورا ببيع الخمر انباط العرب Cela ne veut pas dire que Léon soit Nabatéen (Brooks, p. 22, n. 1). Cf. Caetani, *Annali*, III, 69 : «plebeo, gente comune e contadini»; et *Der Islam*, 14, 67 : le mot a simplement un sens péjoratif.

[5] Suit un passage sur le remplacement d'Anastase par Théodose.

[6] Cf. Ṭabarī, II, 1315, où l'on voit Maslama défendre à ses hommes de toucher à ces vivres. Ils font des semailles, et en attendant la récolte, vivent de razzias. Ps.-Denys de Tell-Maḥré, p. 13 : Maslama ordonna de planter de la vigne?

[7] Il y a ici quelque confusion. La proposition en question a été faite devant Amorium : Théophane, p. 386-387 (cf. Brooks, p. 24, n. 3). Notre auteur

l'envoie à Constantinople, accompagné d'hommes de confiance, et fait dire aux habitants qu'il ne lèvera pas le siège tant qu'ils n'auront pas proclamé roi son protégé. Mais Léon, une fois dans la place, travaille pour son propre compte et promet aux Grecs, que, s'ils le mettent à leur tête, il se retournera contre Maslama. Dès maintenant, il se fait fort d'obtenir de ce dernier tout ce qu'il voudra. Il continue ce manège pendant quelque temps, disant à Maslama le contraire de ce qu'il dit aux Grecs. Il est accompagné dans ses allées et venues par Sulaymân bin Muʿāḏ al-Anṭakī et ʿAbd Allah al-Baṭṭāl, chef des gardes de Maslama.

Les Grecs cependant hésitent à se donner à Léon, craignant qu'il les livre à Maslama. Mais il réussit à convaincre les patrices et l'évêque, et, sûr de son fait alors, il retourne vers Maslama et lui dit : « Il n'y a qu'un moyen de les convaincre. Ils ne croient pas que nous ayons engagé une lutte sérieuse avec eux et se figurent en voyant tes approvisionnements considérables, que tu traîneras les choses en longueur. Si tu donnais l'ordre de les brûler, ils comprendraient que tu vas combattre sérieusement et au bout de deux ou trois jours, ils en passeraient par où tu voudrais. » Maslama accepte cette bizarre invitation et fait brûler la plus grande partie de ses vivres [1].

Alors Léon entre à Constantinople, après que Maslama lui a fait jurer de la façon la plus solennelle qu'il lui livrera tous les trésors de l'empire et toutes les armes et qu'il payera la capitation (jizya). Il est proclamé empereur. Au bout de trois jours Sulaymān bin Muʿāḏ demande à Léon pourquoi il ne se rend pas auprès de l'émir. Alors Léon se démasque, avoue

semble ignorer que Léon est entré à Constantinople avant que Maslama ait passé le détroit.

[1] P. 29, 7 : و امر باحراق تلك الاعلاف آلّا اليسير منها. Cf. Ṭabarī, II, 1316 : قد علم القوم انك لا تصدقهم القتال و انك تطاولهم ما دام الطعام عندك ولو احرقت الطعام الاعظم اعطوا بايديهم فاحرقه

cyniquement qu'il n'a fait toutes ces promesses que pour conquérir le trône et se glorifie de sa ruse. « Tu m'as tué, dit Sulaymān, car l'émir me rendra responsable de tout cela [1]. — J'aime mieux ta mort que l'abandon de mon royaume, réplique l'autre. Vous figurez-vous que je vais vous donner tout ce qu'ont amassé nos rois jusqu'à aujourd'hui ? » Et il se vante d'avoir réduit les Arabes à la dernière extrémité en leur faisant brûler leurs approvisionnements. Ils ne peuvent recevoir aucun secours. Et avec une ironique générosité, il offre de ne pas inquiéter la retraite de Maslama.

Sulaymān et ses compagnons reviennent atterrés auprès de Maslama. Ce dernier s'enquiert auprès d'ʿAbd Allah al-Baṭṭāl qui laisse entendre que Sulaymān a été sinon complice de Léon, du moins au courant de ses desseins. Aussitôt celui-ci se suicide en avalant un poison contenu dans le chaton de sa bague et Maslama fait suspendre son corps au gibet.

Le siège continue. Maslama dispose encore d'une petite quantité d'approvisionnements qu'il avait gardés pour effrayer l'ennemi. Mais la famine commence à se faire sentir; les bêtes de somme meurent. Les musulmans éprouvent des pertes sensibles.

Alors les Grecs députent auprès de Maslama un patrice qui a pleins pouvoirs pour négocier avec lui et l'amener à lever le siège. Il porte le nom bizarre de « l'homme aux quarante coudées » [2]. Maslama refuse de recevoir l'envoyé de Léon sous prétexte que son maître est un usurpateur, un félon et un homme de basse naissance. ʿOmar bin Hubayra est chargé de s'entretenir avec lui. L'ambassadeur, qui se prétend l'envoyé

[1] P. 29, 2 *af* : ان الامير مسلمة لا يرى هذا الآ منّى والله لقد قتلتنى يا ليون La trad. de Brooks, p. 25, l. 8 *af*, n'est pas exacte : « If the Amir Maslama does not learn this except from me, by God, he will kill me, Leo. »

[2] Voir la note de Brooks, p. 26, n. 2, sur ce personnage qui serait un juif mentionné dans les Actes du 7e synode (Mansi, 13, p. 197-200).

du peuple et non de Léon, propose à ʿOmar de payer un dīnār par tête d'homme en âge de porter les armes. ʿOmar presse Maslama d'accepter cette offre avantageuse[1]. Mais Maslama refuse. Alors «l'homme aux quarante coudées» se retire en annonçant que les Grecs mèneront maintenant une guerre sans merci pour la défense de leur pays et de leur religion et en prédisant aux Arabes un hiver rigoureux au cours duquel viendra une grande pluie appelée al-jurāf qui emportera tout sur son passage.

Maslama a refusé parce qu'il veut prendre Constantinople : le calife lui a en effet donné l'ordre de rester jusqu'à ce qu'il s'en empare ou qu'il soit expressément rappelé[2]. L'hiver qui est le deuxième depuis le début de la campagne arrive. Les Grecs, après avoir souffert de la famine quand Maslama regorgeait de vivres auxquels il ne touchait pas[3] sont maintenant ravitaillés. En effet, Léon, au moment où il obtenait de Maslama qu'il brûlât ses approvisionnements, lui a demandé de laisser entrer un ou deux bateaux de vivres dans la ville[4], et il est parvenu par ruse à en transporter une quantité considérable. Les assiégés ont repris courage et attaquent. Pour supporter

(1) Il est fait une courte allusion à cette tractation dans Ibn al-Aṯīr, V, p. 12. Mais elle est placée avant l'accession au trône de Léon et la destruction des approvisionnements de Maslama. Dans Ṭabarī, p. 136 *in princ.*, il y a quelque chose de semblable au cours d'une entrevue entre Léon et ʿOmar, avec les mêmes détails sur le refus de Maslama, réveillé de sa sieste et ne comprenant pas ce qu'on lui dit. Ce fait doit se placer à une date antérieure, cf. Brooks, p. 27, n. 1.

(2) Cf. Ṭabarī, II. 1314.

(3) Cf. *supra*, p. 19, n. 2.

(4) Cf. Ṭabarī, II, 1316, et Ibn al-Aṯīr, V, 12. Cela, sous prétexte de montrer aux Grecs que Maslama et lui poursuivent le même but et que les habitants n'ont rien à craindre. Ces vivres sont pris, semble-t-il, sur ceux de Maslama. Cf. également Masʿūdī, *Avertissement*, 226. Dans Théophane, p. 397, l. 20 et suiv., les assiégés sont ravitaillés par des bateaux qui parviennent à aller chercher des approvisionnements sur la côte de Bithynie et par le produit de la pêche.

l'hiver, Maslama a été obligé de faire construire des baraquements[1] ou creuser des abris souterrains. La détresse est grande parmi les Musulmans qui mangent leurs bêtes de somme, des racines et jusqu'au cuir de leurs harnachements[2].

Pendant ce temps, Sulaymān, de Dābiḳ, ne peut envoyer aucun secours à Maslama. Enfin, le calife meurt. ʿOmar bin ʿAbd al-ʿAzīz lui succède et fait partir immédiatement le gouverneur de Mélitène pour enjoindre à Maslama de rentrer[3]. Si ce dernier refuse, l'envoyé devra publier l'ordre parmi les troupes. C'est à grand'peine que Maslama se laisse convaincre : il demande quelques jours de délai, disant qu'il est sur le point de prendre la ville. Enfin il cède et bat en retraite avec ses hommes en piteux état[4].

Tel est ce long récit du Kitāb al-ʿUyūn. Il est par endroits assez confus[5], mais beaucoup plus détaillé et complet que les traditions de Ṭabarī. Il est certain que l'auteur a utilisé des sources autres que les sources arabes. La mention de «l'homme

(1) Cf. Ṭabarī, II, 1314.

(2) Mêmes détails dans Ṭabarī, II, 1316; Ibn al-Aṯīr, V, 12; *la Chronique syriaque*, *Z.D.M.G.*, 51, 583; *Le Livre de la créat. et de l'Hist.*, etc. Ibn al-Aṯīr dit que les hommes n'osaient sortir du camp sans être accompagnés. Le Ps.-Denys de Tell Mahré, p. 13, précise : ils s'attaquaient mutuellement [pour se dérober leurs vivres] au point que personne n'osait aller seul.

(3) Théophane s'accorde sur ce point avec la tradition arabe. Mais cela semble contredire la date qu'il donne de la levée du siège, comme l'a montré Wellhausen, p. 441. Aussi ce dernier pense-t-il que le siège fut levé avant l'avènement d'ʿOmar bin ʿAbd al-ʿAzīz et que ce n'est pas le changement de calife qui amena les Arabes à abandonner une entreprise sans issue. (Cf. Karamānī, *op. cit.*, p. 218 où Maslama reçoit la lettre d'ʿOmar au retour, à mi-chemin de Damas, *infra*, p. 31.)

(4) Cette curieuse obstination de Maslama à rester malgré tous ses déboires est également signalée par Michel le Syrien, *op. cit.* Prévoyant que la mort de Sulaymān entraînera un ordre de retour, il cache à ses troupes la mort du calife. De même, il fait des rapports mensongers au calife : II, p. 485.

(5) Cf. Brooks, p. 20, l. 10 et suiv. et p. 29, n. 1. (Cf. p. 23, n. 4.)

aux quarante coudées », celle de Sulaymān bin Muʿāḏ inconnue à la tradition arabe et qui semble bien être le Sulaymān de Théophane, les détails sur les origines de Léon, etc., le prouvent. Un trait curieux, assez rare, mais non sans exemple dans les Annales de l'Islām est le suicide de Sulaymān [1]. Cet homme est originaire d'Antioche. Peut-être est-ce un musulman de fraîche date, car Maslama ne semble pas beaucoup se fier à lui et l'accuse vite de trahison [2].

Il n'est pas fait mention dans ce récit d'une flotte ni des renforts envoyés aux Arabes. Ibn ʿAbd al-Ḥakam parle des flottes, mais les noms de leurs chefs ne correspondent pas à ceux que donne Théophane, à savoir Sufyān et Yazīd [3]. Yaʿkūbī signale des renforts [4]. Ṭabari, d'après Wāḳidī, dit qu'en l'année 98, des renforts furent envoyés par le calife avec Masʿada ou ʿAmr bin Ḳays et qu'ils furent attaqués par les habitants de la « ville des Slaves ». Ibn al-Aṯīr en parle aussi mais sans indiquer le nom du chef de ces troupes [5].

Notre auteur ignore également l'attaque bulgare. D'après Ṭabarī et Théophane [6], ce sont les Bulgares qui attaquent

[1] Cf. Suicide de Sahm al-Dīn ʿĪsā dans *Matériaux pour servir à la Géogr. de l'Égyte*. Maspero et Wiet, *Mém. de l'Inst. fr. d'arch. or.*, t. XXXVI, p. 144.

[2] P. 3, 9 et suiv. و قال [مسلمة] للبطال انت عندى غير متّهم على الاسلام و لا على شىء من اموره فهل اطّلع هذا سليمان او علم شيا

[3] Ibn ʿAbd al-Ḥakam, éd. Torrey, p. 119 : قدمت سفن افريقية سنة ثمان و تسعين عليهم ابن ابى بردة فغزو اهم و اهل مصر عليهم شرج بن ميمون فشتوهم و السفن الاولى عمر بن هبيرة و ابو عبيدة على اهل المدينة بالبنطس (pour le sens transitif de شتا, cf. *id.*, p. 43).

[4] *Apud* Brooks, *J. H. S.*, XVIII, 1898, p. 194, avec ʿAmr bin Ḳays.

[5] Ṭabarī, II, 1317. Ibn al-Aṯīr, V, 12. Ce Masʿada est peut-être le Mardasan de Théophane (*supra*, p. 83). Pour « la ville des Slaves » = Loulon, voir Brooks, XVIII, 194, n. 6. Dans le *Kitāb al-ʿUyūn*, p. 25, 3, Maslama la prend aussitôt après Marʿaš.

[6] Ṭabarī, II, 1317, Théophane, *A.M.*, 6209, p. 397, l. 4 *a f.*

Maslama; dans Nicéphore [1], Léon fait appel aux Bulgares contre les Arabes. D'après la chronique syriaque de 846, c'est un nommé ʿUbayda [2] qui attaque les Bulgares dans leur propre pays et est battu par eux. Dans Michel le Syrien, Maslama est attaqué par les Bulgares à l'instigation de Léon, tandis qu'il marche sur Constantinople. Il doit ensuite protéger son camp, établi en face de la Porte dorée, par un fossé, contre les Bulgares qui continuent à le harceler [3].

Il règne dans les différents récits examinés une assez grande confusion sur les noms des personnages qui prirent part à l'expédition. D'après Théophane, les lieutenants de Maslama sont ʿOmar et Sulaymān. Le premier commande la flotte qui hiverne en Cilicie; le second traite avec Léon devant Amorium. Puis nous voyons un autre Sulaymān confondu par Théophane avec le calife, arriver avec une flotte. Il meurt bientôt et est remplacé par ʿOmar [4]. On ne sait de quels personnages il s'agit. La similitude des noms de ces lieutenants de Maslama avec ceux des deux califes Sulaymān bin ʿAbd al-Malik et ʿOmar bin ʿAbd al-Azīz, son successeur, est évidemment pour les auteurs chrétiens une source de confusion [5]. Dans Ṭabarī, nous trouvons seulement ʿOmar bin Hubayra, et c'est lui qui assiège Amorium; dans le Kitāb al-ʿUyūn, Sulaymān bin Muʿāḏ al-Anṭakī, ʿAbd Allah al-Baṭṭāl [6] et ʿOmar bin Hubayra. Agapius de Manbīǰ dont le texte présente malheureusement beaucoup

[1] *Breviarium*, p. 55.

[2] Brooks, *Z.D.M.G.*, 1897, 51, p. 583. Brooks pense que ʿUbayda désigne ʿOmar bin Hubayra. Mais d'après Ibn ʿAbd al-Ḥakam (*supra*, p. 90, n. 3) il y a dans cette campagne un Abū ʿUbayda, chef des Médinois.

[3] Michel le Syrien, II, p. 485.

[4] Théophane, 397, 23-24.

[5] Même confusion de ce Sulaymān avec le calife du même nom dans Michel le Syrien, p. 483. Nicéphore, p. 53, ne connaît qu'un Soliman, chef de la flotte. Brooks, *J.H.S.*, XIX, 1899, p. 26, n. 1, pense qu'il a pu exister simultanément trois Sulaymān, le calife et les deux autres.

[6] Al-Baṭṭāl joue un rôle important dans Ḳaramānī (*infra*, p. 100).

de lacunes indique ʿOmar bin Hubayra comme chef de la flotte, et comme lieutenants sur terre Sulaymān bin Muʿāḏ et un certain Baḫtārī bin al-Ḥasan. La tradition purement arabe semble ne connaître que Maslama et ʿOmar, comme le fait remarquer Wellhausen (et Abū ʿUbayda faut-il ajouter d'après Ibn ʿAbd al-Ḥakam). Il se pourrait qu'ailleurs le nom de Sulaymān ne fût dû qu'à une confusion avec le nom du calife.

Le nom complet de Sulaymān bin Muʿāḏ n'est donné que par Agapius et le Kitāb al-ʿUyūn: celui de Baḫtārī, s'il doit, comme il est probable, être identifié avec le Baccharos (Βακχάρος) de Théophane, qui participe avec Sulaymān aux négociations devant Amorium, n'est donné que par Agapius et Théophane[1]. Il est curieux aussi de trouver dans le Kitāb al-ʿUyūn le nom d'ʿAbd Allah al-Baṭṭāl, le futur héros d'un roman de chevalerie turc.

Si maintenant on veut porter un jugement sur le rôle des deux protagonistes, Léon et Maslama, le premier apparaît comme bien supérieur à l'autre. Il triomphe, comme le souligne Gelzer, parce qu'il possède d'excellentes troupes anatoliennes et arméniennes[2], mais aussi grâce aux innombrables ressources de son esprit retors. Parlant l'arabe aussi bien que le grec[3], il berne les Arabes d'un bout à l'autre et réussit non seulement à s'emparer du pouvoir, mais encore à défendre victorieusement l'empire et à chasser l'envahisseur. Il porte, semble-t-il, un coup mortel à la puissance arabe qui ne se fera

(1) Agapius, *Patr. Or.*, VIII, p. 525; Théophane, *A.M.*, 6208, p. 386 avant-dernière ligne. Cette identité prouve que Théophane et Agapius ont puisé à la même source (cf. *Der Islam*, III, p. 295, dans le compte rendu fait par Becker de l'édition d'Agapius).

(2) Gelzer, *Pergamon unter Byz. und Osmanen* (*Abhandl der kgl. Berl. Ak. der W.*, Phil. hist. kl., 1903, p. 54). Il ne faut pas oublier non plus que Léon a pour lui le feu grégeois, et en somme, la faiblesse maritime des Arabes dont les navires sont montés par des matelots chrétiens.

(3) *Kitāb al-ʿUyūn*, 257 *af* : وكان فصيحا بالعربيّة و الروميّة.

plus sentir sous les murs mêmes de Constantinople. Les Arabes maudissent à l'envi sa duplicité et sa perfidie, et daubent sur sa basse extraction. Ils nous le représentent comme un félon et un parjure. Mais il s'agit pour lui de défendre le christianisme et l'empire[1], et pour ce noble but, tous les moyens lui sont bons[2]. D'ailleurs n'a-t-il pas, comme le montre Théophane, failli être lui-même victime de la ruse des Arabes, qui, devant Amorium, au cours d'un banquet qu'il offrait à leurs chefs, faisaient entourer son camp par trois mille cavaliers, sous prétexte de rechercher un esclave voleur et fugitif[3]?

En face de lui, Maslama fait vraiment piètre figure. Il se laisse prendre à des ruses qui nous paraissent pourtant aisées à déjouer. Il est peu probable que Léon ait obtenu de Maslama la destruction de ses approvisionnements, et une tradition rapportée par Ibn al-Aṯīr[4] réduit la ruse de Léon au ravitaillement de Constantinople. Mais il n'en est pas moins vrai qu'il se laisse duper facilement et Léon se rend compte qu'il fait de lui ce qu'il veut[5]. L'auteur du Kitāb al-ʿUyūn le juge à sa juste mesure quand il dit que Maslama était un incapable. La bravoure chevaleresque, reconnue dans le même passage et vantée par les Arabes ne compensait pas un tel défaut, aggravé encore par le manque de solides conseillers[6]. Bref, si Masla-

(1) Ṭabarī, II, 1315.

(2) *Kitāb al-ʿUyūn*, 29, 3 *af*; cf. *Création et Histoire*, VI, p. 45 : Le roi des Grecs ne prête pas serment d'être fidèle : ملك الروم لا يبايع بالوفاء.

(3) Théophane, *A.M.*, 6208, p. 387, l. 8 *af*.

(4) V, 12 : وقيل انما خدع اليون مسلمة بان سأله ان يدخل من الطعام الى الروم.

(5) *Kitāb al-ʿUyūn*, 28, 12 : انا انال منه ما احبّ; 27, 6 et suiv. : لو كان مسلمة امرأةً ثم شئت ان افعل بها لفعلت و ما كان يمتنع على قطّ في شيء اردت منه

(6) P. 27, dernière ligne : وكان مسلمة عاجزا لا رأيَ له في الحرب و لا في اصحابه من له رأيٌ يرجع اليه بل كان شاجعًا. Maslama, dans l'*Aġānī*, 2 éd., VIII, p. 147, 15, est appelé فتى العرب.

ma échoue en vue du port, s'il lui faut, la rage au cœur, abandonner l'entreprise si bien commencée, il le doit autant à sa faiblesse qu'à la supériorité de Léon.

Les souvenirs légendaires laissés par l'expédition de Maslama. La mosquée de Constantinople. — Une expédition aussi importante devait laisser des traces dans la légende.

Ṭabarī nous rapporte un mot que l'on citait et qui contient une allusion à la quantité de vivres que Maslama avait fait emporter à ses cavaliers dans leurs sacoches pour constituer ses approvisionnements de siège : deux mudd par homme. Aussi disait-on d'une femme enceinte : « Elle porte ses deux mudd et les deux mudd de Maslama [1]. »

La tradition musulmane a conservé aussi le nom d'un compagnon de Maslama, ʿAbd Allah bin Ṭayyib, qui aurait été le premier à tirer l'épée contre la porte de Constantinople et à lancer les appels du mueḏḏin dans le pays des Roums. « César voulut le tuer; mais ʿAbd Allah lui dit : « Si tu me tues, « nous détruirons toutes les églises dans le pays d'islām [2]. » Ce trait semble n'être qu'une répétition de l'épisode déjà rapporté au sujet de Yazīd et Abū Ayyūb. De telles représailles sont tout à fait compréhensibles. Les chrétiens devaient en user aussi contre les mosquées de leur territoire. Le calife fāṭimite al-Ḥākim ne s'arrêta dans sa rage de destruction des églises que parce qu'il craignait pour le sort des mosquées en pays chrétiens [3].

Le nom de Maslama est resté attaché à une mosquée qu'il aurait fait construire à Constantinople. Les géographes arabes

(1) Ṭabarī, II, 1315, تحمل مدّيها و مدّى مسلمة.

(2) Ibn Ḳutayba, *Kitāb al-Maʿārif*, 275 (cité dans Mordtmann, *Encycl. de l'Islām*, I, p. 890).

(3) Al-Kalānisī, *Tāriḫ*, 58, *apud* Lammens, *La Syrie*, I, p. 151.

parlent d'une source et d'une mosquée de Maslama à Abydos [1]. Plus nombreux sont les textes relatifs à la mosquée de Constantinople dont un ḥadīṯ prédit la construction à la suite d'une expédition [2].

D'après Mukaddasi [3], qui écrivait en 985, quand Maslama entra à Constantinople, il imposa à l'empereur de faire bâtir une maison destinée à abriter les prisonniers arabes de marque, en face de son palais. C'est ainsi que fut érigé le « dār al-balāṭ » en face du « dār al-mulk » de l'autre côté du maydān (hippodrome). Bien que Mukaddasi ne le dise pas, il est probable que cette maison devait contenir une mosquée ou tout au moins une salle de prières.

Abū'l Maḥāsin [4] signale que sous le règne du calife fāṭimite al-Ḥakim (386-411/996-1020) on faisait dans la mosquée de Constantinople la ḫoṭba fāṭimite. Sous son successeur al-Ẓāhir, après une trêve avec l'empereur, ce dernier rétablit la mosquée, y installa un mueḏḏin et la ḫoṭba y fut prononcée au nom d'al-Ẓāhir, en 418/1027 [5].

Elle est plusieurs fois mentionnée à propos de Togrulbeg, le sultan seldjoukide de l'ʿIrāḳ. En 441/1049 dit Ibn al-Aṯīr,

(1) Source : Ibn Ḫordāḏbeh, *B.G.A.*, VI, 103-104; Masʿūdī, *Prairies*, II, 317 (là où Maslama s'établit pour assiéger Constantinople et où la flotte musulmane vint le retrouver. Corriger باندلس en بابدوس). Mosquée : Yaḳūt, I, 374; Ibn al-Faḳīh, 140, 15. — Ibn Ḫordāḏbeh, 106, signale également dans l'église d'Ephèse une plaque commémorative de l'entrée de Maslama dans le pays des Roums.

(2) *Infra*, p. 111, n. 1.

(3) *B.G.A.*, III, 147 (cité dans Mordtmann, *Encycl. de l'Islām*, I, 890). Cf. Yaḳūt, I, 709 : انّ مسلمة بن عبد الملك لمّا غزا بلد الروم و دخل هذا المصر شرط على كلب الروم بناء دار بازاء قصره فى الميدان ينزلها الوجوه و الاشراف اذا اسروا

(4) *Nujūm*, éd. Popper, II, p. 40, *apud* Lammens, *La Syrie*, I, p. 151.

(5) Maḳrīzī, trad. Casanova, *M. de l'Inst. fr. d'arch. or.*, IV, p. 25, texte, p. 355.

l'empereur Constantin Monomaque (1042-1054) fit rebâtir la mosquée pour exprimer sa reconnaissance à Togrulbeg d'avoir fait relâcher sans rançon le roi des Abḫāz. On y fit la prière et la ḫoṭba au nom de Togrulbeg. Un autre passage précise qu'il s'agit de la mosquée que fit construire Maslama[1]. D'après Maḳrīzī[2], le calife fāṭimite Al-Mustanṣir billah envoya en 447/1055 à Constantinople un ambassadeur, qui y trouva un envoyé de Togrulbeg avec une lettre priant le souverain de Constantinople (l'impératrice Théodora 1054-1056) de permettre à l'ambassadeur de faire la prière à la mosquée de Constantinople. Il le lui permit, et la prière et la ḫoṭba du vendredi y furent faites au nom du calife abbaside al-Ḳā'im billah.

C'est évidemment de la même mosquée qu'il est question dans les négociations de 585/1189 entre Saladin et Isaac l'Ange au sujet de la croisade de l'empereur allemand, et qui sont rapportées par Abū Šāma, le biographe de Saladin. La célébration de la prière du vendredi y fut réglée par un traité. Un ambassadeur du sultan amena avec lui plusieurs mueddin et lecteurs du Coran, un prédicateur et une chaire. La prière et la ḫoṭba furent faites au nom du calife abbaside par devant un grand nombre de fidèles et de marchands résidants. L'empereur, écrivant au sultan, dont il sollicitait l'appui, lui rappelait qu'il l'avait laissé maître d'établir la prière publique et la ḫoṭba dans la mosquée de Constantinople[3].

(1) Ibn al-Aṯīr, *op. cit.*, IX, p. 231, et X, p. 11.

(2) Maḳrīzī, Casanova, III, 276 (corriger dans la note Isaac Comnène en Isaac l'Ange). Ibn Ḫallikān, éd. Būlāḳ, II, 59, parlant des mêmes faits, souligne le désappointement de l'envoyé du calife fāṭimite.

(3) Abū Šāma, *Kitāb al Rauḍatayn* (*Hist. or. des Cr.*, IV, p. 470-471); Cf. Maḳrīzī, *Hist. d'Égypte*, trad. Blochet dans *Revue de l'Orient latin*, IX, 1902, p. 51. Dans ce dernier texte l'édifice est appelé la vieille mosquée, ce qui laisserait entendre qu'il y en avait peut-être une autre à Constantinople à ce moment.

En 660/1212, le sultan Baybars envoya à l'empereur Michel Paléologue, sur sa demande, un patriarche pour les chrétiens melkites, qui fut accompagné par un émir. L'empereur montra à ce dernier la mosquée qu'il avait fait construire à Constantinople. L'émir rapporta cela au sultan qui fit parvenir à la mosquée des nattes, des chandeliers d'or, des rideaux, tapis, etc.[1].

Enfin, en 1453, d'après Ḳaramānī[2], les Turcs pénétrant à Constantinople, s'empressèrent de se rendre à la vieille mosquée, qui avait été construite par Maslama quand il assiégea la ville et que les Infidèles avaient transformée en église.

Les musulmans ne sont pas seuls à posséder cette tradition. Constantin Porphyrogénète[3] (913-959) dit que la mosquée des Sarrasins fut construite sur la demande de Maslama, dans le Praetorium. Cela s'accorde bien avec le texte de Muḳaddasi, car le Praetorium, comme nous le voyons d'après le Livre des Cérémonies[4] servait de lieu de détention pour les prisonniers arabes.

Les historiens grecs et latins savent qu'il en fut question dans le traité conclu entre Saladin et Isaac Ange (1185-1195). Isaac fit reconstruire la mosquée à la demande de Saladin; aussi les Latins considèrent-ils cet empereur comme le fonda-

(1) Quatremère, *Hist. des sultans mamlouks*, I, 1re part., p. 177.

(2) Ḳaramānī. *op. cit.*, IV, p. 9. — Ḥājji Ḫalfa, *Taḳwīm*, an 97, et Dimišḳī, 227, vont jusqu'à attribuer à Maslama l'un l''Arab jāmi' de Galata, l'autre la tour de Galata (Mordtmann, *Encycl. de l'Islām*, I, p. 890); Ḳaramānī, IV, p. 215, lui fait même fonder Galata (*infra*, p. 100, n. 3).

(3) *De administrando imperio*, chap. 21, Migne, *P.G.*, vol. 113, p. 209-210 (cf. *Recueil des hist. gr. des Cr.*, II, p. 560) : Ὁ Μασαλμᾶς ... *οὗτινος καὶ δι' αἰτήσεως ἐκτίσθη τὸ τῶν Σαρακηνῶν μαγίσδιον ἐν τῷ βασιλικῷ πραιτωρίῳ.*

(4) Const. Porph., *Lib. de Cerim.*, II, chap. 15 relatif à la réception des ambassades chargées de négocier le rachat des captifs arabes : ...*καὶ τοῖς ἐν τῷ Πραιτωρίῳ ἐναπομείνασιν δεσμίοις.* Éd. Reiske, Bonn, 1829, I, p. 592, 615 et 767.

teur de la mosquée et le pape Innocent III lui en fait grief[1]. D'après l'historien grec Niketas Choniates, qui la place également dans le Praetorium, elle fut détruite dans une sédition sous Alexis Ange (1195-1203), puis restaurée[2]. Enfin, le même historien en raconte la destruction par une troupe de Pisans et de Vénitiens, quand les Croisés vinrent au secours d'Isaac Ange (1204) : elle fut pillée et incendiée, malgré la défense des Sarrasins qui s'y trouvaient et le secours que leur prêtèrent les Grecs[3] : ce fut par là, dit-il, que commença l'incendie de la ville, et il indique à ce propos l'emplacement de la mosquée[4].

Ainsi nous pouvons suivre l'histoire mouvementée de cette mosquée, car elle paraît avoir été souvent détruite et rebâtie, dans les auteurs grecs et arabes à partir du xe siècle. Les deux auteurs les plus anciens, Muḳaddasī et Constantin Porphyrogénète, sont d'accord pour l'attribuer à Maslama, qui en imposa ou en demanda la construction. Muḳaddasī parle d'une maison, le «dār al-balāṭ». Le terme *μιτάτον*, par lequel les Grecs la désignent à l'époque de la quatrième croisade et qui paraît obscur à l'auteur de la note du *Recueil des Historiens des Croisades*[5], car ce mot, issu du latin *metatum*, s'emploie pour un édifice en général (Du Cange : *mansio-domus*) et non pour une mosquée, qui se dit *μαγίσδιον*, devient compréhensible si on le rapproche du texte de l'auteur arabe.

[1] *Rec. des H. gr. des Cr.*, II, p. 560.

[2] Id., *ibid.*, citation extraite de la Vie d'Alexis Ange.

[3] Id., I, p. 367 : *τῷ τῶν ἐξ Ἄγαρ συναγωγίῳ λάθρᾳ ἐπεισπίπτουσιν, ὃ φησι Μιτάτον ἡ δημώδης διάλεκτος.*

[4] Id., I, p. 369 : *Ἤρξατο μὲν οὖν ἡ πρώτη τοῦ πυρὸς ἀφὴ ἀπὸ τοῦ συναγωγίου τῶν Σαρακηνῶν (τὸ δ' ἐστὶ κατὰ τὸ πρὸς θάλασσαν ἐπικλινὲς βόρειον μέρος τῆς πόλεως καὶ τῷ τεμένει ἐγγίζον ὃ ἐπ' ὀνόματι τῆς ἁγίας Εἰρήνης ἵδρυται).* Cette église de Sainte-Irène, attribuée à Marcien, était située sur la mer au *Πέραμα*, c'est-à-dire à l'endroit où l'on traversait la Corne d'Or, sans doute à l'embouchure du golfe (Ebersolt, *Les Égl. de Constantinople*, p. 55, n. 1).

[5] Id., II, p. 560.

La tradition turque renchérit encore sur la tradition arabe. Le chef de l'expédition en question est pour elle ʿOmar bin ʿAbd al-Azīz. Il fait bâtir deux mosquées à Galata et obtient le droit pour les Musulmans de s'établir dans la ville à des endroits déterminés. A son départ, il laisse Sulaymān bin ʿAbd al-Malik comme gouverneur de Galata, avec Maslama comme vizir. Dans un siège postérieur, attribué à Merwān, la construction d'une mosquée est également signalée[1]. La chronologie est évidemment ici tout à fait fantaisiste, ʿOmar bin ʿAbd al-ʿAzīz étant le successeur de Sulaymān bin ʿAbd al-Malik. Il se peut qu'il y ait encore là la même confusion que nous avons signalée entre ʿOmar et Sulaymān, lieutenants de Maslama, et les deux califes. D'autre part, les Turcs ont certainement mêlé des faits de leur propre histoire à celle de l'histoire des Arabes. En effet, le sultan Bayazīd Ier assiégea Constantinople de 1396 à 1400, avec une interruption pendant laquelle il alla combattre l'armée franco-hongroise de Sigismond Ier à Nicopolis. Quand il leva le siège en 1400, il imposa à l'empereur la cession d'un quartier de Constantinople, l'institution d'un ḳāḍī et la construction d'une mosquée[2].

Bref, si l'existence ancienne d'une mosquée à Constantinople paraît établie, rien ne permet d'affirmer qu'elle soit due à Maslama. La construction en fut sans doute accordée de bonne heure par les empereurs pour les besoins des nombreux Musulmans qui séjournaient à Constantinople, captifs, exilés, marchands ou voyageurs, et l'amour-propre musulman se plut à la rattacher à une prétendue victoire de Maslama.

L'entrée de Maslama à Constantinople. — La légende raconte aussi que Maslama entra dans Constantinople. Cette tradition

[1] Evliya Effendi, *Travels*, p. 5 et suiv.

[2] Mordtmann, *Encycl. de l'Islam*, I, 890.

est déjà ancienne, puisque nous la trouvons dans le Pseudo-Denys de Tell-Maḥré[1]. «Maslama, y est-il dit, après avoir reçu la lettre d'ʿOmar bin ʿAbd al-ʿAzīz lui enjoignant de revenir, demanda à Léon de pénétrer dans la ville pour la visiter. Il y entra avec trente cavaliers, y circula trois jours et admira les œuvres royales.» Cette légende est bien plus développée dans Ḳaramānī, qui fait un véritable roman de l'expédition de Maslama[2].

Elle commence pour lui sous le califat d'ʿAbd al-Malik bin Merwān (65-86/685-705) et continue jusqu'à la fin du règne de Sulaymān. Maslama passe huit mois sur le détroit à préparer la traversée, puis, après une bataille navale de trois jours, il arrive devant «l'île dans laquelle se trouve Constantinople». Là, il fait construire par les habitants des pays qu'il a soumis une ville de deux parasanges sur deux, qu'il appelle Madīnat al-Ḳahr et qui est aujourd'hui Galata[3]. Il y reste sept ans, semant et récoltant, livrant chaque jour des combats où al-Baṭṭāl fait des hécatombes de chrétiens. Léon, fatigué de la lutte, offre un tribut considérable à Maslama. Mais ce dernier ne veut pas se retirer et les combats continuent. Alors Léon demande à Maslama ce qu'il désire. «Je suis fermement résolu à ne pas m'en aller avant d'être entré dans ta ville, dit-il. — Entres-y tout seul, répond Léon, je t'accorde un sauf-conduit. — A la condition, réplique Maslama, qu'al-Baṭṭāl se tienne avec ses compagnons à la porte de la ville, qui restera ouverte.» Il en est ainsi décidé. Maslama recommande à al-Baṭṭāl de

[1] *Op. cit.*, p. 13. Cf. Muḳaddasī (*supra*, p. 26, n. 4) : لما دخل هذا المصر.

[2] *Op. cit.*, p. 214-218. Ḳaramānī indique sa source : le šayḫ al-akbar Muḥyi al-Dīn dans ses *Musāmarāt*. Il s'agit de Muḥyi al-Dīn ibn al-ʿArabī : Muḥāḍarat al-abrār wa Musāmarat al-aḫyār; éd. 1906, II, 223-2 3. Le récit est semblable à celui de Ḳaramānī, sauf, en plus, un passage sur les combats en Asie Mineure et un autre sur le retour de Maslama, à qui ʿOmar reproche de s'être obstiné, par vaine gloire, devant Constantinople.

[3] Même tradition dans Leunclavius, *op. cit.*

l'attendre jusqu'à la prière de l'ʿaṣr. «Si je ne reviens pas, précipite-toi dans la ville avec tous tes cavaliers et tuez tout ce que vous rencontrerez. Moḥammed b. Merwān prendra ma place à votre tête.» Et il part, à cheval, vêtu de blanc, turban en tête, ceint de deux épées et la lance à la main. Il entre par la porte d'Andrinople[1] et s'avance jusqu'à Sainte-Sophie entre une double haie de cavaliers grecs, devant un peuple stupéfait de sa bravoure et de son audace. Léon l'accueille à la porte de l'église et lui baise la main. Maslama pénètre à Sainte-Sophie, à cheval, au milieu d'une vive émotion. Il se dirige vers un grand crucifix richement orné et posé sur un trône d'or, le prend et le place sur l'arçon de sa selle. Devant les protestations des moines, Léon avertit Maslama du mécontentement de la foule. Mais ce dernier jure qu'il ne partira qu'avec la croix. Alors Léon apaise les Grecs en leur promettant une croix semblable et leur rappelant qu'al-Baṭṭāl est prêt à entrer dans la ville avec ses cavaliers si son chef tarde trop. Enfin Maslama sort, précédé de Léon, la croix à la pointe de sa lance. Le temps de la prière de l'ʿaṣr était déjà passé et les Arabes désespéraient de revoir Maslama. Il l'accueillent par un formidable takbīr qui fait trembler la terre.

Après quoi, Léon envoie le tribut promis. Maslama décide alors de partir. Il passe trois mois à préparer ses navires. Enfin ses troupes s'embarquent. Mais Maslama reste encore avec cent cavaliers, s'avance jusqu'à la porte de Constantinople, où Léon vient lui apporter ses hommages, que le chef arabe reçoit avec hauteur. Puis il s'embarque à son tour, passe le détroit et s'en retourne avec ses troupes. A mi-chemin de la Syrie, il reçoit la lettre d'ʿOmar bin ʿAbd al-ʿAzīz lui annonçant la mort de Sulaymān bin ʿAbd al-Malik et l'invitant à

[1] من باب ادرنه. Cf. Edirnè Kapū. Sur les deux épées (la sienne et celle d'ʿAbd al-Malik, dit Muḥyi al-dīn), voir Goldziher, *Zwei Schwerter, Der Islam*, XII, p. 198.

revenir. Parti de Damas avec 80,000 hommes, il en ramène 30,000.

Ce récit est à rapprocher de celui que fait Leunclavius de l'entrée d'Abū Ayyūb à Sainte-Sophie (*supra*, p. 75). Il procède sans doute de sources purement légendaires. Ici s'affirme encore davantage l'idée d'une prise de possession de la ville. Léon se fait humble devant Maslama. En entrant à Sainte-Sophie à cheval, par une sorte de défi à tout un peuple stupéfait, le chef arabe se pose en vainqueur de l'empire et du christianisme, et en maître de Constantinople.

Les Abbasides.

L'expédition d'Hārūn. — Avec Maslama se terminent les entreprises omeyyades contre la capitale même, car les incursions en Asie Mineure continueront[1]. Nous ne retrouvons une expédition atteignant, sinon Constantinople, du moins le Bosphore, que sous le calife abbaside al-Mahdī (158-169/775-785). Elle fut commandée par son fils Hārūn.

Ya'kūbī la signale en 164/781 et dit que c'est à la suite de cette campagne qu'Hārun devint héritier présomptif et reçut le nom d'al-Rašīd[2]. Ṭabarī la place en 165 et raconte qu'après un engagement avec Niketas, comte des comtes, il marcha contre le Domestique à Nicomédie et arriva jusqu'au Bosphore. A ce moment, à Constantinople, Irène, veuve de Léon IV (775-780), que Ṭabarī appelle d'après son titre Augusta, avait la régence au nom de son fils Constantin VI (780-797). Elle fut contrainte à faire la paix et à payer un tribut annuel[3]. Ṭabarī cite ensuite deux vers de Merwān bin Abī Ḥafsa, qui,

[1] Wellhausen, p. 442-445.

[2] Cf. *Kitāb al-'Uyūn*, p. 278-279, qui place l'expédition en 163.

[3] Ṭabarī, III, 503-504. Niketas : قومس القوامسة. Le Domestique ou commandant des frontières : صاحب المسالح. Cf. Ibn al-Atīr, VI, 27.

pris à la lettre, laisseraient entendre que la victoire d'Hārūn fut plus importante qu'elle ne l'a été en réalité. « Tu as fait le tour de la Constantinople des Grecs en appuyant ta lance sur elle et ses murs ont été revêtus d'humiliation. — Tu ne l'as pas quittée avant de recevoir de ses rois le tribut tandis que bouillaient les marmites de la guerre[1]. »

Pour Théophane, Hārūn s'avança jusqu'à Chrysopolis, sur le Bosphore, tandis que ses lieutenants opéraient en Asie Mineure. Mais sa retraite fut menacée d'être coupée par suite de la prise par les Grecs de Baris[2]. Ce serait même des Arabes que seraient venues les premières propositions de paix. En somme, les deux partis furent forcés de faire la paix[3]. Pour Michel le Syrien, les Arabes tombèrent dans un piège et demandèrent la paix[4]. Néanmoins les Grecs durent payer un tribut.

Les expéditions continuèrent à travers l'Asie Mineure, mais sans plus jamais parvenir au Bosphore, sous Hārūn al-Rašīd devenu calife. L'expédition qui amena la prise d'Héraclée, en 190/806, sous le règne de Nicéphore (802-811), a donné lieu à de nombreuses légendes qu'on trouvera dans Mas'ūdī : Hārūn, désespérant de prendre Héraclée, aurait fait construire une ville en face de la place, en attendant qu'elle se rendît de

[1]

أطَفْتَ بقسطنطينية الروم مُسْنِدًا   اليها القَنَا حتى اكْتَسَى الذلّ سورُها
و ما رِمْتَها حتى اتَتْكَ ملوكها   بجزيتها والحربُ تغلي قدورها

Le premier vers est également dans Ibn Ḫordāḏbeh, 103. Ils se trouvent tous les deux dans le *Livre de la Création et de l'Histoire*, VI, p. 95, avec le texte : مسندا اليها القنا et العرب تغلى قدورها (pour cette dernière image, cf. *ibid.*, p. 18 : الى ارى فتنة تغلى مراجلها). Corriger la traduction fautive de Brooks, *Engl. hist. Review*, XV, 1900, p. 737 : « thou hurledst no stone against it » pour : ما رمتها.

[2] Théophane, *A. M.*, 6274, p. 456 (Baris = τὴν Βαρήν, d'après Ramsay, *Hist. geogr. of Asia Minor*, p. 159, à l'embouchure du Granique).

[3] Id., *ibid.* : ἐδειλίασαν? ἐδιδάσθησαν ἀμφότερα τὰ μέρη τοῦ ποιῆσαι εἰρήνην.

[4] *Apud* Brooks, *loc. cit.* Michel, III, p. 2.

guerre lasse; lors du partage du butin, échut à Hārūn la fille d'un patrice, qu'il aima et pour laquelle il fit bâtir une citadelle qu'il appela Héraclée. Masʿūdī rapporte également un long épisode de combat singulier livré par un chevalier nommé al-Jurzi à un Grec[1].

Ces luttes entre Hārūn et les Grecs prennent une grosse importance dans la tradition turque. Evliya Effendi[2] attribue à Hārūn deux sièges de Constantinople. Dans le premier, il se contente de faire la paix à la condition de recevoir autant de sol que pourra en recouvrir une peau de bœuf et, renouvelant la ruse de Didon, il obtient un vaste emplacement sur lequel il construit un véritable château fort[3]. Dans le second, Hārūn, revenu pour venger les musulmans de Constantinople massacrés par les Grecs, fait pendre à Sainte-Sophie l'empereur Yakfur (Nicéphore).

L'expédition d'Hārūn paraît être la dernière expédition arabe contre Constantinople. En résumé, il y en eut cinq, trois sous Muʿāwiya, en 34/655, 48/668 et 54/674, une sous Sulaymān bin ʿAbd al-Malik en 97/115, et une sous al-Mahdī en 165/782. De ces cinq campagnes, deux comportent réellement un siège de Constantinople, celle de Yazīd et Abū Ayyūb en 48 et celle de Maslama en 97. Elles se transforment en sept ou neuf sièges dans la tradition turque, qui confond siège, expédition et simple raid; on les dédouble, et on fait bon marché de la chronologie[1].

(1) Masʿūdī, *Prairies*, II, p. 337 et suiv. Ṭabarī, III, 709 ne donne aucune légende sur le siège même, mais il parle aussi de la jeune Grecque. Cf. *infra* p. 116, n. 1.

(2) *Travels*, p. 5 et suiv.

(3) L'histoire de la peau de bœuf ainsi utilisée par Harūn se trouve aussi dans Leunclavius (*op. cit.*, p. 54, *Encycl. de l'Islām*, I, p. 889). Elle a d'ailleurs fait fortune. Karamānī, *op. cit.*, IV, p. 2 et 3, l'attribue à Mahomet II au siège de Constantinople en 1453 et la forteresse ainsi bâtie contribue puissamment à la prise de la ville. Mordtmann (*Encycl. de l'Islām*, article cité) indique que la source d'Evliya Effendi d'après Rieu (*Catalogue*) est Muḥyi al-Dīn Jemālī. Cf. *infra*, p. 119.

La conquête de Constantinople et les ḥadīṯ. — Les expéditions contre Constantinople, si l'on en croit les ḥadīṯ, auraient été annoncées par le Prophète lui-même. Mais personne ne songera sérieusement à établir que Moḥammed a eu en vue la conquête de Constantinople. Les fabricateurs de traditions se sont complu à mettre dans la bouche du Prophète toutes sortes de prédictions sur des événements qu'il ne pouvait avoir prévus, comme par exemple les changements de dynastie. Il était naturel qu'on lui fît prédire les expéditions contre Constantinople et la conquête de la capitale byzantine, et qu'on lui en fît connaître par avance les moindres détails. Les nombreux ḥadīṯ qui parlent de cet événement ne peuvent remonter jusqu'à lui. Ils n'ont été mis en circulation que lorsque Constantinople est devenue un des buts de la politique musulmane, et les plus anciens mêmes doivent être postérieurs aux premières grandes expéditions omeyyades. Ils ont été forgés pour des buts déterminés.

Les uns accusent une préoccupation politique. Ils peuvent avoir été imaginés afin de légitimer les guerres lointaines et de renforcer le zèle des croyants. Tel est le ḥadīṯ de Umm Ḥarām sur les expéditions maritimes, pour lesquelles les Arabes éprouvaient une certaine répugnance. «Les premiers combattants de mon peuple, dit le Prophète, qui feront une expédition en mer s'acquerront des mérites. — Je lui dis alors, poursuivit Umm Ḥarām : «Serai-je parmi eux, Envoyé de Dieu ? — Tu y seras, me répondit-il, et il ajouta : Les premiers de mon

(1) Leunclavius : 9; Evliya Effendi : 9. Cf. Hammer, *Histoire de l'empire ottoman*, II, p. 394, et note, p. 517 : 7. La tradition turque est seule à mentionner un siège au cours duquel, en 122/740, serait mort Sayyid Baṭṭāl. Il est bien mort en 122 (Ṭabarī, II, 1716), mais non devant Constantinople.

peuple qui attaqueront la ville de César se verront pardonner leurs péchés. — Serai-je parmi eux, Envoyé de Dieu? — Non», me répondit-il[1]. Tel encore celui-ci : «Vous conquerrez certainement Constantinople. Excellents seront l'émir et l'armée qui s'en empareront[2].» De même le curieux ḥadīṯ rapporté par Ibn ʿAbd al-Ḥakam, où il est question à la fois de Rome et de Constantinople : celle-ci tombera la première, le tour de Rome viendra ensuite[3].

De tels ḥadīṯ servaient si bien les buts des conquérants qu'ils les ont utilisés pour encourager leurs troupes. C'est ainsi que Mahomet II, lors du siège de 1453, passant ses soldats en revue avant de donner l'assaut, leur proclamait la parole du Prophète : «Certainement Constantinople sera prise, etc.[4].»

D'autres sont à tendances plus particulièrement dynastiques. Ils visent à attribuer à telle ou telle dynastie la gloire de la conquête. La propagande abbaside se servait du ḥadīṯ suivant : «Il y aura plus de trente califes abbasides. Six d'entre eux porteront un même nom, trois autres porteront un même nom. L'un d'eux conquerra Constantinople[5].» La prédiction ne devait pas se réaliser. Seul parmi les califes abbasides,

[1] Boḫārī, *Les traditions islamiques*, trad. Houdas et Marçais, II, p. 332. Boḫārī, texte, dans le commentaire d'al-Ḳastallānī, VI, p. 230 : اول جيش من امتى يغزون مدينة قيصر مغفور لهم. Cf. Ṣoyūṭī, *Jāmiʿ al-Saġīr*, dans le commentaire d'al-Ḥafnī, I, 353. Les commentateurs disent que Yazīd, fils de Muʿāwīya, est le premier qui ait attaqué Constantinople, et à ce sujet ils discutent la question de savoir si Yazīd, malgré sa qualité d'Omeyyade et la tragédie de Kerbela, doit être compris dans ceux auxquels est accordé le pardon.

[2] Soyūṭī-Ḥafnī, I, p. 250. Cf. *Muntaḫab Kanz al-ʿUmmāl*, Muttaḳī, VI, 12.

[3] Ibn ʿAbd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr*, ed. Torrey, p. 257. *M. K. al-ʿUmmāl*, VI, 15.

[4] Garcin de Tassy, *Trad. de la relation du siège de 1453 par l'historien turc Saʿd ul-Dīn* (*J. as.*, VIII, 1826, p. 341-342 et note 1 de la page 342).

[5] Ibn ʿAsākir, III, 288. Le personnage qui cite le ḥadīṯ est un missionnaire abbaside.

Hārūn al-Rašīd pourrait passer à la rigueur pour conquérant de Constantinople. C'est sans doute pour flatter le calife omeyyade Sulaymān bin ʿAbd al-Malik qu'on a fabriqué la tradition suivant laquelle Constantinople serait prise par un calife portant le nom d'un prophète. Sulaymān (= Salomon, considéré comme prophète par les musulmans) pensa que la conquête de la ville lui était réservée et il envoya une expédition commandée par son frère Maslama[1]. Il se peut d'ailleurs aussi que ce ḥadīṯ soit né après les faits auxquels il semblerait faire allusion, pour expliquer l'expédition.

Enfin, nous avons toute une série de ḥadīṯ à tendances politico-religieuses. Ce sont ceux où la prise de Constantinople est associée à la venue de la dernière heure et à l'apparition du Dajjāl ou Antéchrist musulman. La conquête de la ville est ainsi reculée à la fin des temps.

Peut-être ces traditions ont-elles commencé à être mises en circulation pour faire prendre patience aux conquérants, déçus d'être toujours arrêtés devant les murs de Constantinople et de voir la puissance byzantine continuer à se maintenir en face de la puissance musulmane. Il s'agissait de faire prendre patience aux musulmans[2]. Nous trouvons un indice de cette préoccupation dans le ḥadīṯ suivant : «Si le monde n'avait plus qu'un jour à vivre, Dieu le prolongerait pour permettre à un homme de ma famille de soumettre les montagnes du Daylam et Constantinople[3].» Cela signifie que ces deux centres de résistance tomberont certainement, mais qu'il faudra peut-être attendre longtemps.

[1] *Kitāb al-ʿUyūn*, *op. cit.*, p. 24 (*supra*, p. 84, n. 2).

[2] Lammens, *M.F.O.B.*, III, 1, p. 308.

[3] Ṣoyūṭī-Ḥafnī, II, p. 267 : لو لم يبق من الدنيا الّا يوم لطوله الله حتى يملك رجل من اهل بيتى جبل الديلم و القسطنطينية. Le commentateur indique que رجل من اهل بيتى désigne le Mahdi. On pourrait aussi songer à Hārūn al-Rašīd, qui reçut la soumission du Daylam (Ṭabarī, III, 705).

M. Casanova [1] montre que les ḥadīṯ, à l'origine, associaient à la venue de l'heure, non la prise de Constantinople, mais celle de Médine, considérée comme le but à atteindre par les premiers croyants. C'est plus tard seulement, quand l'idéal des musulmans fut Constantinople, qu'on substitua dans les ḥadīṯ ce nom à celui de Médine. De toute façon, il est évident qu'il a été postérieurement associé à la venue de l'heure, car dans la pensée de Moḥammed la capitale byzantine n'avait rien à voir avec l'heure.

Nombreux sont les ḥadīṯ de ce genre [2]. La prise de la ville sera précédée de l'apparition de la Malḥama et suivie de celle du Dajjāl [3]. Le tout se produira en sept mois [4], ou bien il s'écoulera sept ans entre la prise de Constantinople et l'apparition du Dajjāl [5]. C'est au moment où les musulmans seront en train de se partager les dépouilles que retentira le cri : le Dajjāl est chez vous. Alors ils laisseront tout ce qu'ils ont dans les mains et reviendront combattre le Dajjāl [6].

Ces ḥadīṯ apocalyptiques sont par eux-mêmes obscurs. Ils le sont encore plus quand ils ajoutent aux données vagues sur la Malḥama et le Dajjāl des indications plus précises sur les signes précurseurs de l'heure. C'est là que l'imagination des

(1) *Moḥammed et la fin du monde*, p. 46 et suiv.

(2) Tirmidī, *Saḥīḥ*, II, 37 (*apud* Lammens, *op. cit.*, p. 308, n. 2); *Création et Histoire*, IV, p. 98; Maḳrīzī-Casanova, III, p. 271 (texte I, p. 334).

(3) Maḳrīzī-Casanova, *ibid.*

(4) Ṣoyūṭī-Ḥafnī, II, 372; *M. K. al-Ummāl*, VI, 52.

(5) *Créat. et Hist.*, II, 165; *M. K. al-'Ummāl*, VI, 51.

(6) *Créat. et Hist.*, II, 165; Moslim, *Ṣaḥīḥ* (*apud* Ḳastallānī, *Comm. de Boḫārī*, avec en marge le *Ṣaḥīḥ* de Moslim et le commentaire de Nawawī, XII, p. 330 : فيتركون كل شيء و يرجعون. *M. K. al-'Ummāl*, VI, 20 et 21 : لا تقوم الساعة حتى تفتح مدينة قيصر او هرقل و يؤذن فيها المؤذنون ويقتسم الاموال فيها بالاترسة فيقبلون باكثر اموال الارض فيلقاهم الصريخ ان الدجال قد خلفكم في اهليكم فيلقون ما معهم و يجيئون فيقاتلونه

fabricateurs de traditions s'est donné libre cours. Ils ont accueilli de nombreux détails provenant de sources très diverses.

Les uns peuvent être très anciens et provenir de sources judéo-chrétiennes comme la plupart des ḥadīṯ sur la dernière heure, les fitan et les malāḥim [1].

Ainsi la conquête de Constantinople est associée à « la splendeur de Jérusalem » [2]. Cela fait penser à la Jérusalem nouvelle dont parle l'Apocalypse. On y voit également la destruction de Yaṯreb, parce qu'un ḥadīṯ d'autre part dit que Médine sera le dernier pays de l'islām à être détruit [3]. Ailleurs, la prise de Constantinople est attribuée à 70,000 fils d'Isaac : « Avez-vous entendu parler d'une ville dont un côté donne sur la terre et l'autre sur la mer ? — Oui ! Envoyé de Dieu ! — La dernière heure ne viendra pas sans que 70,000 fils d'Isaac ne l'attaquent. Quand ils l'assiégeront, ils ne combattront pas avec leurs armes et ne lanceront pas de traits. Ils diront : « Il n'y a de Dieu que Dieu, et Dieu est grand (le tahlīl et le « takbīr), et l'un des côtés de la ville tombera. Au troisième « cri, ils entreront dans la ville [4]. » Les commentateurs pensent

(1) Cf. Casanova, *Moḥammed et la fin du monde*, chapitre cité.

(2) Ṣoyūṭī-Ḥafnī, II, p. 126 : عمران بيت المقدس خراب يثرب وخراب يثرب خروج الملحمة وخروج الملحمة فتح القسطنطينية وفتح القسطنطينية خروج الدجال Même ḥadīṯ : *M. K. al-'Ummāl*, VI, 43, et Ibn Ḥanbal, V, 232; Abū Dāwud, II, 136.

(3) Soyūṭī-Ḥafnī, I, p. 98.

(4) Moslim, *op. cit.*, XII, p. 330. C'est un ḥadīṯ que citent les historiens turcs en même temps que « certainement Constantinople sera prise, etc. » : Hammer, *Histoire de l'empire ottoman*, II, 394; Evliya Effendi, *Travels*, I, 5. Là il s'agit de trois côtés de la ville. Voici le texte de Moslim : سمعتم بمدينة جانب منها في البر وجانب منها في البحر قالوا نعم يا رسول الله قال لا تقوم الساعة حتى تغزوها سبعون الفا من بنى اسحق فاذا جاؤها نزلوا فلم يقاتلوا بسلاح ولم يرموا بسهم قالوا لا اله الا الله والله اكبر فيسقط احد جانبيها ..... ثم يقولوا الثانية لا

qu'il s'agit évidemment de Constantinople. Peut-être n'est-ce qu'une adaptation arabe de la légende biblique de la prise de Jéricho. L'expression «fils d'Isaac» n'embarrasse pas le commentateur Nawawī. C'est la même chose pour lui que les fils d'Ismaël et cela désigne les Arabes. Les commentaires de ces ḥadīṯ sont parfois très ingénieux [1].

D'autres peuvent provenir de l'histoire même des luttes arabo-byzantines ou des traditions qu'elles ont fait naître. Certains épisodes, réels ou légendaires, ont pu frapper les esprits au point qu'on s'est plu à penser qu'il s'en produirait de semblables à la fin des temps.

Il est fait allusion ainsi à une paix ou trêve que les musulmans concluront avec les chrétiens et après laquelle ils seront trahis par eux [2]; ils combattront un ennemi commun derrière Constantinople [3]. Un ḥadīṯ parle de trois expéditions distin-

الہ الا الله والله اكبر فيسقط جانبيها الاخر ثم يقولوا الثالثة لا etc. فتعرج لهم فيدخلوها. Sur l'interprétation turque, voir *Der Islam*, XIII, 163.

(1) Voici comment al-Ḥafnī commente : فتح القسطنطينية et عمران بيت المقدس : عمران بيت المقدس اى باستلاء الكفار عليه بعد خراب وكثرة عمارتهم فيه ..... علامة على فتح القسطنطينية فانها تملكها الكفار فاذا فتحها المسلمون كان علامة على خروج الدجال (II, 126); فتح القسطنطينية اى بعد ان تملك آخر الزمان فانه يضعف السلطان ويملكها الافرنج آخر الزمان بنزولهم فى البحر ويكون السلطان بمحل اخر ثم يفتحها وزراء المهدى ويرجعون السلطان بها ويكون من وزراء المهدى (II, 372) : al-Ḥafnī est moderne.

(2) *M. K. al-ʿUmmāl*, V, 406 : ست خصال كائنة فيكم قبض نبيكم وفيض المال حتى يصير الى احدكم الف دينار فيظل ساخطا وفتنة تكون فى بيت كل امرئ منكم وموت كقعاص الغنم وهدنة تكون بينكم و بين بنى الاصفر يجمعون لكم حمل المرأة ويكونون اولى بالغدر منكم وفتح القسطنطينية

(3) *Ibid.*, V, 11 : ستصالحون الروم صلحا آمنا فتغزون انتم وهم عدوا من ورائهم فتسلمون وتغنمون ثم تنزلون بمرج ذى تلول فيقوم رجل من الروم فيرفع الصليب ويقول غلب الصليب فيقوم اليه رجل من المسلمين فيقتله فيغدر القوم وتكون

guées chacune par des faits précis : « Vous ferez contre Constantinople trois expéditions. Dans la première vous éprouverez un désastre; dans la seconde vous conclurez avec les ennemis une paix stipulant que vous construirez dans leur ville une mosquée : vous combattrez, vous et eux, un ennemi derrière Constantinople, puis vous reviendrez à Constantinople; dans la troisième, Dieu vous rendra victorieux par le simple effet du takbīr : un tiers de la ville sera détruit, le second tiers incendié par Dieu, et vous vous partagerez le troisième comme on mesure les grains [1].

Les Byzantins rompirent le traité de paix qu'ils avaient conclu avec les Arabes au temps de Muʿāwiya ou Yazid et qu'ʿAbd al-Malik bin Merwān avait renouvelé [2]; de même ils rompirent celui qui avait été signé entre Hārūn et Irène [3]. La mosquée rappelle la légende de Maslama. L'ennemi derrière Constantinople pourrait bien être le Bulgare, le terrible adversaire des empereurs byzantins, avec qui Maslama eut maille à partir [4].

Un autre ḥadīṯ dit que la conquête de Constantinople sera précédée d'une descente des Roums à Dābiḳ ou à al-Aʿmāḳ et d'un combat que leur livrera une armée venue de Médine [5].

Dābiḳ et al-Aʿmāḳ étaient les lieux de rassemblement des armées musulmanes lors des grandes expéditions omeyyades :

الملاحم فيجمعون لكم فياتونكم فى ثمانين غاية مع كل غاية عشرة الاف; Abū Dāwud, II, 136.

(1) *Ibid.*, VI, 21 : انكم ستغزون القسطنطينية ثلاث غزوات الاولى يصيبكم بلاء والثانية يكون بينكم وبينهم صلح حتى تبنوا فى مدينتهم مسجدا وتغزون انتم وهم عدوا وراء القسطنطينية ثم ترجعون الى القسطنطينية واما الثالثة فيفتحها الله عليكم بالتكبير فيخرب ثلثها ويحرق ثلثها وتقتسمون الثلث الباقى كيلا

(2) Wellhausen, *op. cit.*, p. 425, 428 et 431.

(3) Ṭabarī, III, A, 168.

(4) Voir *supra*, p. 94 et suiv., pour la mosquée; p. 90, pour les Bulgares.

(5) Moslim, *op. cit.*, XII, p. 309. *M. K. al-ʿUmmāl*, VI, 9 et 10.

ces localités étaient situées dans la région d'Alep[1]. Il est peut-être fait allusion ici, soit aux campagnes de Nicéphore Phocas en Cilicie et Syrie qui aboutirent à une première prise d'Alep en 351/963, et à une seconde en 359/969 à la suite de laquelle l'émir d'Alep fut un certain temps vassal de Byzance[2], soit aux expéditions des croisés. Un autre ḥadīṯ décrit longuement les combats que se livreront les Roums et les Musulmans ayant qu'apparaisse le Dajjāl[3]. C'est sans doute encore une allusion à un épisode quelconque des guerres arabo-byzantines.

Il est peut-être vain, en somme, de vouloir chercher dans les ḥadīṯ de ce genre des allusions à des événements historiques précis. Issus des profondeurs obscures des traditions judéo-chrétiennes plus ou moins bien comprises par les Arabes, ils confinent à la pure légende. Le voile de merveilleux dont les Arabes enveloppaient la grande cité quasi-fabuleuse n'a sans doute pas été étranger à l'introduction de son nom dans ces ḥadīṯ à caractère un peu mystérieux, et a contribué à y faire accueillir les inventions les plus extraordinaires sur les événements qui devaient accompagner sa chute.

Dans leur ensemble, les ḥadīṯ relatifs aux expéditions contre Constantinople et à sa conquête ont d'une part abouti à faire apparaître la prise de la ville comme inéluctable, et d'autre part contribué à créer autour d'elle une légende complexe.

Les expéditions contre Constantinople dans les romans de chevalerie. — À côté des traditions mi-historiques, mi-romanesques que nous avons étudiées (combats de Yazīd devant la porte de Constantinople, mort d'Abū Ayyūb, mosquée de

(1) Pour Dābiḳ, cf. *supra*, p. 84, n. 4; pour al-Aʿmāḳ, Yaḳūt, I, 316.
(2) Voir Freytag, *Z. D. M. G.*, XI, 1857, p. 177 et suiv.
(3) Moslim, *op. cit.*, XII, p. 312.

Maslama, entrée de ce dernier dans la ville), à côté de ce qu'on pourrait appeler la légende des ḥadīṯ, nous avons dans les romans de chevalerie la légende héroïque ou épique.

Le thème de l'expédition contre Constantinople et d'une façon générale de la lutte des Musulmans contre les Byzantins infidèles pouvait fournir matière à nombre de développements épiques. Il est donc naturel qu'on puisse les retrouver dans les romans de chevalerie et les contes héroïques de la geste musulmane. Sans doute, ceux-ci ont-ils été inspirés avant tout par le grand mouvement des croisades. Les romans historiques, mis sous le nom de Wāḳidī, que nous possédons sur les conquêtes de la Syrie, de la Mésopotamie, de l'Égypte et du Magreb ont été composés assez tardivement, à l'époque des croisades, «pour raviver l'esprit guerrier des musulmans en leur rappelant l'époque brillante des conquêtes»[1]. Il en est de même pour les romans de chevalerie proprement dits. Mais il a dû exister de bonne heure des récits oraux relatifs aux exploits des preux musulmans dont on s'est souvenu à l'époque où ont été composés les contes héroïques.

Un bref examen du contenu des romans de chevalerie permettra d'y découvrir à côté du souvenir plus récent des luttes contre les Francs, l'écho lointain des campagnes où s'illustrèrent les Omeyyades.

Dans les *Mille et une Nuits*, où l'on voit également le souvenir des premières expéditions contre le Magreb (récits ayant trait à la ville de cuivre)[2], nous trouvons le conte d'ʿOmar al Noʿmān et de ses fils Šarrkān et Ḏū'lmakān[3], où le thème principal est une expédition contre Constantinople. Le roi ʿOmar al-Noʿmān, ayant été assassiné dans son palais par une vieille femme chrétienne, à la suite des intrigues ourdies

(1) Huart, *Littérature arabe*, p. 175.
(2) *Cent et une nuits*, trad. Gaudefroy-Demombynes, p. 128, note.
(3) *Mille et une nuits*, éd. du Caire, nuits 44 à 107 et 137 à 146.

contre lui par le roi de Constantinople Afrīdūn et le roi de Césarée Ḥardūb, ses fils Šarrkān et Ḍū'lmakān entreprennent pour venger la mort de leur père, une expédition contre Constantinople. Ils s'avancent à travers l'Asie Mineure, chassant devant eux les populations qui se réfugient dans la capitale. Sur un certain point de la côte d'Asie Mineure, ils engagent un combat avec les Byzantins venus par terre et par mer. Après plusieurs jours de lutte, les Grecs, dont ils font un grand carnage, sont rejetés à la mer. La plupart de leurs vaisseaux sont pris; vingt seulement s'échappent et rentrent à Constantinople où ils apportent la nouvelle du désastre, et sèment la désolation (nuits 89 à 93 de l'édition du Caire).

Cet épisode pourrait être un vague souvenir des batailles que se livrèrent si souvent Grecs et Arabes sur la côte de Lycie, importante à cause de ses cyprès dont le bois servait aux navires, et dont la plus connue est celle de Ḏāt al-Ṣawārī[1]. Les Grecs y subirent une retentissante défaite. La tradition rapportée par Leunclavius dit qu'il y eut un combat sur terre; dans le même auteur, il est question d'une bataille navale et terrestre qui aurait eu lieu entre Maslama, battant en retraite et les Grecs lancés à sa poursuite; le combat aurait duré trois jours; finalement, Grecs et Francs auraient été jetés à la mer, comme dans notre conte[2].

Les troupes de Šarrkān et Ḍu'lmakān arrivent ensuite devant Constantinople. Le roi de Césarée est tué en combat singulier par Šarrkān; mais ce dernier, dans une seconde rencontre est blessé traîtreusement par Afrīdūn et meurt dans sa

(1) Cf. *supra*, p. 63.

(2) Leunclavius, *op. cit.*, p. 37 et suiv.; cf. *supra*, p. 66, n. 4. Cette seconde bataille semble être dérivée de la tradition de Ḏāt al-Ṣawārī. Dans Agapius de Manbij (en 54, *supra*, p. 79), nous avons également vu un combat en Lycie, mais là les Arabes furent vaincus et durent se réembarquer.

tente, victime d'une ruse de Ḏāt al-Dawāhī déguisée en ascète musulman. Ḍū'lmakān assiège Constantinople, mais sans succès, et au bout de quelque temps, il lève le siège. A la fin du conte, le fils de Ḍū'lmakān, Kānmakān, venge la mort de son oncle et de son grand-père sur la personne de Ḏāt al-Dawāhī; d'après une autre version[1], il s'empara aussi d'Afrīdūn, mais lui laisse la vie sauve et se contente d'exiger de lui la jizya[2].

Ailleurs, nous trouvons le nom même des grands combattants de l'époque omeyyade. Un conte des *Cent et une Nuits* a pour héros le calife Sulaymān bin ʿAbd al-Malīk[3]. Il est vrai que l'action se passe au Magreb, mais Sulaymān a pu aussi être choisi comme personnage principal d'un conte héroïque en raison de l'expédition qu'il envoya contre Constantinople. Un autre conte met en scène Maslama, général et frère du même calife. Nous le voyons pénétrer de vive force dans un couvent et en ramener Maria, fille du roi des Roums; il la rend ensuite d'une façon très chevaleresque à son fiancé qui vient la rechercher, l'épée à la main[4].

Le thème de l'entrée dans un couvent est fréquent dans les romans de chevalerie et nous le trouvons deux fois dans ʿOmar al-Noʿmān[5]. Il se pourrait qu'il y eût aussi là un souvenir de la générosité attribuée à Hārūn al-Rašīd après la prise d'Héraclée[6]. L'empereur Nicéphore lui envoya une lettre pour lui demander de lui remettre une esclave qui faisait partie des

(1) Ms. de la Bibl. Nat., fonds arabe, n° 4679, nuits 956 à 1001.

(2) Dans ce conte, il est question également des Francs, alliés ou vassaux des Roums, ce qui est un souvenir des croisades, mais ce sont les Byzantins qui jouent le principal rôle et cela nous reporte à une époque antérieure aux Croisades.

(3) *Op. cit.*, conte de Sulaymān bin ʿAbd al-Malik, p. 128 et suiv.

(4) *Cent et une nuits*, conte de Maslama, p. 278 et suiv.

(5) Épisode de Šarrkān et Abrīza, nuits 46 et suiv., et le raid contre un couvent, nuits 96 et suiv.

(6) A moins que ce ne soit la légende de Maslama qui ait inspiré celle d'Hārūn al-Rašīd. Pour le siège d'Héraclée voir *supra*, p. 103.

captives faites à Héraclée, et qui était destinée à son fils. Hārūn la lui renvoya avec des cadeaux [1].

Les noms de Maslama et de Sulaymān montrent qu'il a dû exister autour de certains princes omeyyades, un cycle de légendes héroïques.

Le roman turc d'al-Baṭṭāl et celui de Delhemma nous fournissent également des échos des grandes expéditions contre Constantinople.

Al-Baṭṭāl est signalé par le Kitāb al-ʿUyūn comme le chef de la garde de Maslama lors de l'expédition de ce dernier en 97; dans le récit de Ḳaramānī, c'est lui qui se tient à la porte de Constantinople, prêt à entrer si Maslama ne revient pas de sa visite dans la ville [2]. Il est le héros d'expéditions postérieures sous le calife Hišām [3]. La tradition turque le fait mourir en 122/740 devant Constantinople [4].

Nous ne possédons aucun roman arabe de ce nom. Mais il a dû en exister un, qui était connu en Égypte au VIe siècle de l'hégire [5] et était assez célèbre pour que le sultan Baybārs pût être comparé à son héros [6]. Dans le roman turc [7], les événements auxquels prend part al-Baṭṭāl sont placés à une époque

[1] Cette histoire, avec le texte de la lettre de Nicéphore, se trouve dans Ṭabarī, III, 709, cf. Brooks, *Engl. hist. Review*, XV, 1900, p. 746.

[2] Dans le conte de Sulaymān bin ʿAbd al-Malik des *Cent et une nuits*, al-Baṭṭal joue également un rôle. Il est l'ambassadeur de Sulaymân auprès d'un roi mystérieux du Magreb, auquel il demande sa fille en mariage pour son maître.

[3] Ṭabarī, II, 1559, 1560, 1561, 1716; *K. al-ʿUyūn*, p. 90, 91, 100.

[4] Cf. *supra*, p. 105, n. 1.

[5] Macdonald, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1924, p. 381. Cf. art. al-Baṭṭāl dans *Encyclopédie de l'Islam*, I, p. 698.

[6] Ḳalḳašandi, *Ṣubh al-Aʿša*, éd. du Caire, 1328; IV, p. 140, l. 9 (lettre sur la prise de Césarée).

[7] Nous empruntons le résumé qui suit à Fleischer, *Kleinere Schriften*, III, p. 226 et suiv. (*Berichte über die Verhandl. der Kgl. Sächs. Ges. der W.*, 1848, vol. 2, p. 35 et suiv.).

postérieure, sous le règne des califes abbasides Muʿtasim [1] et Wāṯik billah (218-232 = 833-847). Il n'en est pas moins vrai qu'al-Baṭṭal est d'abord un héros de l'époque omeyyade. Il combat contre plusieurs empereurs successifs qu'il tue, fait prisonniers ou convertit: Héraclius, Constantin, Asator; Tekfūr et Ḳanatūs (souvenir de Nicéphore Ier ou de Nicéphore Phocas et de Constantin Pogonat?) sont représentés comme musulmans. Le dernier se révolte et c'est en luttant contre lui qu'al-Baṭṭal meurt, de façon accidentelle. Les combats ont lieu, non devant Constantinople, mais devant Mélitène, patrie d'al-Baṭṭāl, contre laquelle les Grecs envoient sans relâche leurs armées. Notre héros entre toutefois à plusieurs reprises à Constantinople, par ruse sous un déguisement, ou sur le dos d'un génie, par la voie des airs.

Le roman de Delhemma est apparenté à celui d'al Baṭṭāl [2]. D'ailleurs ce dernier y joue un rôle. Mais le héros principal est ʿAbd al-Wahhāb [3], fils de la guerrière Delhemma : ses exploits occupent la dernière partie du roman. Or ce personnage est encore un héros de l'époque omeyyade, compagnon d'al-Baṭṭāl. Le calife Wāṯik (cf. *supra*) s'empare de Constantinople. Il veut y laisser comme gouverneur ʿAbd al-Wahhāb, comme ʿOmar bin ʿAbd al-ʿAziz laisse Sulayman bin ʿAbd al-Malik pour gouverner Galata, avec Maslama pour vizir, dans une tradition que nous avons signalée [4]. Mais le héros préfère

[1] Pour les expéditions de Muʿtasim contre les Byzantins, voir Ṭabarī, III, p. 1234 et suiv.

[2] Dans le catalogue d'Ahlwardt (*Verz. der arab. Handschriften der Kgl. Bibl. zu Berlin*, 8er Band, p. 107 et suiv., t. XX de la collection complète) le roman porte le titre : ذو الهمة والبطال. Nous empruntons notre résumé à Ahlwardt.

[3] ʿAbd al-Wahhāb bin Buht, compagnon d'armes d'al-Baṭṭāl, Ṭabarī, II, 1559; *Kitāb al-Uyūm*, 90. Dans le roman d'al-Baṭṭāl, ʿAbdulwahhab est le porte-étendard du Prophète, dont Moḥammod prolonge l'existence, spécialement pour en faire le compagnon d'al-Baṭṭāl.

[4] P. 99.

y mettre son fils Ẕālim. Le calife, au bout d'un an envoie au gouverneur l'ordre de bâtir une grande mosquée à Constantinople avec le produit du tribut, et cela nous rappelle la mosquée de Maslama et celle dont la construction est prédite dans un ḥadīṯ[1]. Grâce à l'aide d'un génie, la mosquée est immédiatement achevée. Le même génie transporte le calife à Constantinople pour inaugurer la mosquée, et le ramène à Bagdad. Après la mort du calife, les Grecs reconquièrent les pays musulmans, jusqu'à l'arrivée au pouvoir de la dynastie tcherkesse qui reprend l'avantage.

Dans la première partie du roman, non résumée par Ahlwardt, sont racontées les aventures d'al-Ṣaḥṣāḥ, fils de Jundaba et aïeul de Delhemma. Il est le héros d'une expédition contre Constantinople, qui n'est autre que celle de Maslama, et dont le récit occupe les sections trois, quatre et cinq de ce long roman[2].

Le calife ʿAbd al-Malik envoie contre Constantinople et l'empereur Léon, une armée commandée par Maslama et al-Ṣaḥṣāḥ, dans laquelle se trouve également al-Baṭṭāl. Après un combat sur les bords de l'Euphrate, elle arrive au détroit, ayant soumis tout le territoire de l'Asie Mineure. Maslama fait construire une flotte par le roi de Ḳōnya. Mais à peine les Musulmans sont-ils en possession de leurs vaisseaux, qu'ils sont attaqués sur terre et sur mer, voient leurs vaisseaux brûlés par le feu grégeois et sont poursuivis par les Grecs débarqués. Ils sont sauvés grâce à la valeur d'al-Ṣaḥṣāḥ. Les jours suivants, les combats continuent et les Grecs sont mis en déroute,

(1) *Supra*, p. 94 et 111.

(2) *Sīrat al-Amīra Ḏat al-Hemma* (Le Caire, 1909, 70 sections en 7 volumes), I, 3, 58 à I, 5, 43. De nombreux épisodes et détails, identiques à ceux d'ʿOmar al-Noʿmān, mais plus complets, donnent à penser que ce dernier roman ne serait qu'une adaptation maladroite et écourtée du début de Delhemma, d'où aurait disparu le nom des Omeyyades.

et leur flotte, tombant aux mains des Musulmans, va servir à ceux-ci pour le passage du détroit. Bientôt Constantinople est assiégée; une armée et une flotte franques de secours sont dispersées. Mais le siège traîne en longueur. Alors Maslama fait construire une ville en face de Constantinople[1], et les Arabes y vivent tranquillement de l'agriculture et du commerce, attendant la capitulation. Ils anéantissent l'armée de la reine des Géorgiens, venue à l'aide de Léon. Alors, la famine se faisant sentir, Léon vient en personne offrir à Maslama une grosse somme pour qu'il se retire. Ce dernier pose comme conditions qu'il fera bâtir une mosquée à Constantinople et qu'il entrera à cheval à Sainte-Sophie. Léon accepte. On ne lui a demandé pour la mosquée qu'un emplacement de la dimension d'une peau de chameau. Mais al-Ṣaḥṣāḥ la fait découper en lanières et obtient un vaste terrain[2]. La mosquée construite, les Musulmans entrent dans la ville, font la prière et la ḫoṭba dans la mosquée et se rendent ensuite à Sainte-Sophie, qu'ils souillent des excréments de leurs chevaux. Puis ils chargent leur butin sur leurs vaisseaux et, protégés par Ṣaḥṣāḥ resté en arrière-garde, ils partent. Arrivés sur la rive asiatique, ils vendent les navires, achètent des chameaux et des mulets et rentrent en Syrie.

Ce récit se rapproche surtout de ceux de Ḳaramānī et de Muḥyi al-Dīn, sa source. Comme on pouvait s'y attendre, la désastreuse expédition s'est transformée en un triomphe.

Le rapide examen de ces romans de chevalerie[3] sur

(1) Cette construction a peut-être un fondement historique dans le fait que Maslama édifia des baraquements (*Kitāb al-ʿUyūn*).

(2) De nouveau la légende de Didon (*supra*). Voir d'autres exemples dans Mordtmann, *Der Islām*, XII, p. 194 et suiv.; cf. p. 197 et 257; XIII, p. 104-105; XV, p. 160.

(3) Il est aussi question de Constantinople dans le roman de Baybārs. Ahlwardt, *op. cit.*, p. 127, 1re col. *in fine*, : خراب القسطنطينية; p. 130, 2e col., l. 9 *a* : هدم القسطنطينية.

lesquels nous nous proposons de revenir, montre donc qu'ils ont quelque rapport avec les expéditions contre Constantinople et les guerres que soutinrent les califes omeyyades et abbasides contre les empereurs byzantins. Nous voyons d'abord que certains héros de ces romans sont précisément ceux des grandes luttes arabo-byzantines : Sulaymān bin ʿAbd al-Malik et Maslama bin ʿAbd al Malik (*Cent et une Nuits*)[1]; al-Baṭṭāl et ʿAbd al-Wahhāb (Sayyīd Baṭṭāl et Delhemma). Nous y trouvons ensuite le thème de l'expédition contre Constantinople ou de la prise de la ville (ʿOmar al-Noʿmān et Delhemma). Nous y découvrons enfin des épisodes rappelant des faits historiques de cette époque ou dérivés des traditions qui s'y rattachent (la défaite grecque sur la côte d'Asie Mineure dans ʿOmar al-Noʿmān, la construction d'une mosquée à Constantinople dans Delhemma, l'épisode de la jeune captive d'Hārūn dans le conte de Maslama).

Il est évident que la riche floraison des romans de chevalerie a été surtout déterminée par les luttes entre musulmans et croisés et qu'on y trouverait facilement beaucoup plus de souvenirs de cette époque que de celle, plus lointaine, des premières guerres arabo-byzantines. De même, dans la *Chanson de Roland*, il y a, d'après une théorie récente[2], beaucoup plus de souvenirs des croisades d'Espagne et de Terre Sainte que de la légende même de Charlemagne. Les légendes comme celles d'al Baṭṭāl, d'Abd al-Wahhāb, d'Omar al-Noʿmān, doivent être bien antérieures à l'époque où ont été composés les romans de chevalerie arabes, de même que la légende de Roland et de Charlemagne est bien antérieure à l'époque où fut composée la *Chanson de Roland*. Elles vivaient encore au moment des croisades qui leur ont donné un nouvel essor, et

[1] Et Delhemma.

[2] Boissonnade, *Du nouveau sur la chanson de Roland*, Paris, 1923, Champion, p. 2 et 3.

les romans de chevalerie y ont pris des noms, des thèmes, des épisodes, mais les ont transformés en leur faisant subir des modifications de toute sorte inspirées par le souvenir d'événements plus récents. Ainsi les expéditions contre Constantinople auxquelles remontent les légendes en question, n'ont pas été sans influence sur la composition des romans de chevalerie de la geste musulmane, et il serait intéressant d'y déterminer la part respective des apports d'époques différentes : la période anté-islamique, la période des grandes conquêtes, et enfin celle des croisades.

II

Un Personnage de Roman arabo-byzantin

Dans le grand roman de chevalerie arabe de « Ḏât al Himma wa'l Baṭṭâl », immense composition de plus de 5.000 pages, qui raconte les exploits des musulmans dans les guerres contre Byzance et qui s'étend sur une période allant du calife umayyade 'Abd al Malik au calife abbaside al Wâṯiq billâh, il est souvent question d'un émir de Mélitène (Malaṭya) et de la région frontière des Ṯugûr, appelé 'Amr b. 'Ubayd Allâh, de la tribu de Sulaym. D'après ce roman, il a succédé dans ces fonctions à son père 'Ubayd Allâh, émir des Banû Kilâb et des Banû Sulaym depuis al Manṣûr, et nommé gouverneur de Mélitène par le calife al Hâdî. Son grand-père, Marwân b. al Hayṯam est déjà, à l'époque umayyade, chef des deux mêmes tribus qaysites. 'Amr b. 'Ubayd Allâh, dans le roman, joue un rôle quelque peu effacé et pas toujours glorieux. Cela se comprend parfaitement si l'on songe que l'ouvrage en question, comme cela est visible à la lecture, et comme nous l'apprend Qalqašandî († 1418),

a été composé à la gloire de la tribu des Banû Kilâb (1). Cette tribu est rivale de celle des Banû Sulaym, et une partie du roman est consacrée aux dissentiments entre les chefs des deux groupements à propos de l'*imâra* lorsqu'ils sont toujours dans la région limitrophe du Najd et du Ḥijâz et qu'ils n'ont pas encore émigré vers la Mésopotamie du Nord et la frontière arabo-byzantine. Quand *imâra* est attribuée à l'émir des Banû Sulaym, une sourde rivalité subsiste qui dure dans tout le cours du roman. On a d'un côté les Banû Sulaym avec l'émir 'Amr b. 'Ubayd Allâh et le qaḍî 'Uqba, traître à l'islâm, de l'autre, les Banû Kilâb, avec les protagonistes de la légende, 'Abd al Wahhâb, sa mère Dât al Himma, et aussi Abû Muḥammad al Baṭṭâl, d'origine sulaymite pourtant, mais du parti des Banû Kilâb. Ce sont ces derniers qui ont le beau rôle. 'Amr ne se distingue pas particulièrement dans les guerres arabo-byzantines, bien qu'il participe à de nombreuses expéditions et qu'il ait souvent à soutenir le choc des Byzantins qui attaquent constamment Mélitène. Il est présenté parfois sous un jour nettement antipathique : il s'obstine à soutenir le qâḍî 'Uqba, bête noire de 'Abd al Wahhâb et de Baṭṭâl, chrétien en secret et auxiliaire de l'empereur, et ne reconnaît son erreur qu'à la dernière limite.

Dans le roman turc d'al Baṭṭâl, qui représente une version turque du même ouvrage, rédigée probablement à la fin du XIVe siècle (2), le même personnage apparaît sous le nom de 'Umar b. al Nu'mân b. Ziyâd, prince de Mélitène. Il joue lui aussi un rôle un peu effacé, le héros principal étant Baṭṭal. Mais il n'est pas présenté sous un

(1) Ḳalḳašandî : *Ṣubḥ*, IV, 232 ; I, 340. Cf. Gaudefroy-Demonbynes : *La Syrie à l'époque des Mamelouks*, 220.

(2) Voir l'étude de Fleischer dans *Kleinere Schriften*, III, 226 sqq.

jour antipathique comme dans le roman arabe. En effet, la version turque dépend en partie d'une tradition de la légende de Baṭṭâl arrangée sous l'influence des Dânišmendites. Cette dynastie qui régna en Asie-Mineure dans la région de Malaṭya, Siwâs et Divrigi, de 464 à 570 H., et combattit contre les Byzantins, s'était fait établir une généalogie la rattachant au légendaire Baṭṭâl et à l'émir de Mélitène. Une sœur de Baṭṭâl avait épousé l'émir, et c'est de ce mariage que naquit une fille, qui, mariée à un chef turcoman donna le jour au fondateur de la dynastie, Malik Dânišmend, à Mélitène (1). Dans ces conditions, l'émir de Mélitène de la tradition arabe devait, dans le roman turc, se présenter d'une façon autre que dans le roman arabe.

Ceci posé, il importe peu, pour le sujet qui nous occupe, de rechercher si les ascendants de 'Amr b. 'Ubayd Allâh sont historiquement attestés. 'Amr lui-même est en tout cas un personnage historique, connu à la fois des historiens arabes et byzantins, et dont les exploits ont dû donner lieu à une légende utilisée, ou plutôt déformée par le conteur du roman arabe, pour le plus grand profit des Banû Kilâb. Il y a en effet au IIIe siècle de l'hégire, un émir de Mélitène nommé 'Amr b. 'Ubayd Allâh b. Marwân al Aqṭa' (le manchot), al Sulamî (2).

(1) Dans le roman, Baṭṭâl épouse la fille d'Omar, prince de Mélitène, et après la mort de ce dernier, c'est un des fils de Baṭṭâl qui lui succède à Mélitène (Ethé : *Die Fahrten des Sayyid Baṭṭâl*, 38 sqq., 227 sqq), détails qui ne sont pas dans le roman arabe. Sur les Dânišmendites, voir Mordtmann : *Z D M G* 30. 467 sqq. et l'*Encyclopédie de l'Islâm*.

(2) Le nom de 'Amr عمرو est plus vraisemblable que celui de 'Umar عمر quoique la plupart des sources aient 'Umar (sauf Mas'ûdî dans les *Prairies* et un manuscrit d'Ibn al Aṯîr). Car, d'une part, le roman l'appelle toujour 'Amr, et d'autre part les historiens byzantins transcrivent ordinairement Ἄμερ, qui corres-

a été composé à la gloire de la tribu des Banû Kilâb (1). Cette tribu est rivale de celle des Banû Sulaym, et une partie du roman est consacrée aux dissentiments entre les chefs des deux groupements à propos de l'*imâra* lorsqu'ils sont toujours dans la région limitrophe du Najd et du Ḥijâz et qu'ils n'ont pas encore émigré vers la Mésopotamie du Nord et la frontière arabo-byzantine. Quand *imâra* est attribuée à l'émir des Banû Sulaym, une sourde rivalité subsiste qui dure dans tout le cours du roman. On a d'un côté les Banû Sulaym avec l'émir 'Amr b. 'Ubayd Allâh et le qaḍî 'Uqba, traître à l'islâm, de l'autre, les Banû Kilâb, avec les protagonistes de la légende, ,Abd al Wahhâb, sa mère Dât al Himma, et aussi Abû Muḥammad al Baṭṭâl, d'origine sulaymite pourtant, mais du parti des Banû Kilâb. Ce sont ces derniers qui ont le beau rôle. 'Amr ne se distingue pas particulièrement dans les guerres arabo-byzantines, bien qu'il participe à de nombreuses expéditions et qu'il ait souvent à soutenir le choc des Byzantins qui attaquent constamment Mélitène. Il est présenté parfois sous un jour nettement antipathique : il s'obstine à soutenir le qâḍî 'Uqba, bête noire de 'Abd al Wahhâb et de Baṭṭâl, chrétien en secret et auxiliaire de l'empereur, et ne reconnaît son erreur qu'à la dernière limite.

Dans le roman turc d'al Baṭṭâl, qui représente une version turque du même ouvrage, rédigée probablement à la fin du XIV[e] siècle (2), le même personnage apparaît sous le nom de 'Umar b. al Nu'mân b. Ziyâd, prince de Mélitène. Il joue lui aussi un rôle un peu effacé, le héros principal étant Baṭṭal. Mais il n'est pas présenté sous un

(1) Ḳalḳašandî : *Ṣubḥ*, IV, 232; I, 340. Cf. Gaudefroy-Demonbynes : *La Syrie à l'époque des Mamelouks*, 220.

(2) Voir l'étude de Fleischer dans *Kleinere Schriften*, III, 226 sqq.

jour antipathique comme dans le roman arabe. En effet, la version turque dépend en partie d'une tradition de la légende de Baṭṭâl arrangée sous l'influence des Dânišmendites. Cette dynastie qui régna en Asie-Mineure dans la région de Malaṭya, Siwâs et Divrigi, de 464 à 570 H., et combattit contre les Byzantins, s'était fait établir une généalogie la rattachant au légendaire Baṭṭâl et à l'émir de Mélitène. Une sœur de Baṭṭâl avait épousé l'émir, et c'est de ce mariage que naquit une fille, qui, mariée à un chef turcoman donna le jour au fondateur de la dynastie, Malik Dânišmend, à Mélitène (1). Dans ces conditions, l'émir de Mélitène de la tradition arabe devait, dans le roman turc, se présenter d'une façon autre que dans le roman arabe.

Ceci posé, il importe peu, pour le sujet qui nous occupe, de rechercher si les ascendants de 'Amr b. 'Ubayd Allâh sont historiquement attestés. 'Amr lui-même est en tout cas un personnage historique, connu à la fois des historiens arabes et byzantins, et dont les exploits ont dû donner lieu à une légende utilisée, ou plutôt déformée par le conteur du roman arabe, pour le plus grand profit des Banû Kilâb. Il y a en effet au III[e] siècle de l'hégire, un émir de Mélitène nommé 'Amr b. 'Ubayd Allâh b. Marwân al Aqṭa' (le manchot), al Sulamî (2).

(1) Dans le roman, Baṭṭâl épouse la fille d'Omar, prince de Mélitène, et après la mort de ce dernier, c'est un des fils de Baṭṭâl qui lui succède à Mélitène (Ethé : *Die Fahrten des Sayyid Baṭṭâl*, 38 sqq., 227 sqq), détails qui ne sont pas dans le roman arabe. Sur les Dânišmendites, voir Mordtmann : *Z D M G* 30. 467 sqq. et l'*Encyclopédie de l'Islâm*.

(2) Le nom de 'Amr عمرو est plus vraisemblable que celui de 'Umar عمر quoique la plupart des sources aient 'Umar (sauf Mas'ûdî dans les *Prairies* et un manuscrit d'Ibn al Aṯîr). Car, d'une part, le roman l'appelle toujour 'Amr, et d'autre part les historiens byzantins transcrivent ordinairement Ἄμερ, qui corres-

C'est Mas'ûdî dans l'*Avertissement*, qui nous donne son ethnique ainsi que le nom de son grand-père ignorés des autres historiens (1). D'après ce même auteur, il participe à l'expédition du calife Mu'taṣim contre Amorium ('Ammûriya) en 223/838. Mais Ṭabarî ne le signale qu'à partir de 242/856, lors d'un raid en Asie-Mineure, puis en 246/860, etc. La plupart des historiens arabes ne font mention de lui qu'à l'occasion de sa mort en 249/863, sous le califat de Musta'în, au cours d'une expédition d'été (*ṣâ'ifa*). Les détails qu'ils donnent sont assez brefs : 'Amr avait fait campagne sous les ordres de Ja'far b. Dînâr al Ḫayyâṭ, puis il sollicita de ce général l'autorisation de faire un raid séparé qui lui fut funeste, car, enveloppé par des forces byzantines supérieures en nombre, il périt dans la région dite Marj al Usquf au milieu de rajab 249/ début de septembre 863 (2).

Tels sont à peu près les seuls renseignements que nous fournissent les historiens arabes sur l'activité militaire de cet émir. Mais certaines de leurs indications ne laissent aucun doute sur le fait que 'Amr b. 'Ubayd Allâh fut un adversaire redouté des Byzantins. Sa mort, dit Ṭabarî, permit aux Grecs d'exercer librement leur rage sur les

pond à 'Amr. Quant au nom de son père, on ne saurait dire avec certitude s'il faut lire 'Abd Allâh ou 'Ubayd Allâh Les sources hésitent et le roman a tantôt 'Abd عبد tantôt 'Ubayd عبيد.

(1) Trad. Carra de Vaux : 230.

(2) Ṭabarî, III, 1434, 1449, 1509, 1510 ; Ya'ḳubî, II, 606 ; Mas'ûdî : *Prairies*, VIII, 73 ; Ibn Miskawaih, dans *Fragm. hist. arab.* 564 ; Ibn al Aṯîr, VII, 53, 59, 79 ; Abû'l Maḥâsin I, 2. 669, 707, 763 ; Ibn Ḫaldûn, III, 278-284 ; Abû'lfidâ éd. Const. II, 45. Cf. Vassiliev : *Relations des Arabes et des Byzantins à l'époque de la dynastie amorienne* : 182, 184, 194, 199 (et Textes : 11, 55, 56, 62, 70, 86). Le nom de Marj al Usḳuf est connu du roman de Ḏât al Himma, qui y place un couvent où Baṭṭâl a des aventures (VIII, 59) et localise l'endroit à une étape de Constantinople (VIII, 75) ce qui naturellement, est faux.

frontières de Mésopotamie, et, si l'on en croit Mas'ûdî, il était au nombre des musulmans célèbres, comme le fameux Baṭṭâl (1), comme 'Alî b. Yaḥyâ al Armanî, Carbéas al Baylakânî, dont les Grecs ont placé le portrait dans leurs églises.

Il n'est pas douteux que le 'Amr b. 'Ubayd Allâh historique est bien le personnage de *Ḏât al Himma*. Il n'est pas appelé al Aqṭa' dans le roman et n'y a pas les mêmes aventures que dans l'histoire, mais la généalogie que lui donne Mas'ûdî, et en particulier son ethnique de al-Sulamî, concordent parfaitement avec les indications que le conteur a recueillies de source légendaire. Si le roman le fait vivre dès l'époque d'al Hâdî (169-170/785-786) et se termine sous al Wâṯiq (227-232/842-847), c'est une projection dans le passé d'événements plus récents, facilement compréhensible dans un ouvrage, qui, tout en prétendant être une *sîra* (biographie) authentique, n'est qu'une reconstitution pseudo-historique (2).

Pour les historiens chrétiens, Abû'l Faraj et Michel le Syrien signalent ce personnage dès 835 (3), c'est-à-dire peu après la mort de Ma'mûn. Les auteurs byzantins semblent le connaître mieux que les historiens arabes. Le Continuateur de Théophane, Genesius, Cedrenus, qui l'appellent Ἄμερ (4), le font participer à l'expédition de Mu'taṣim contre Amorium, en 838, tandis que Georges le

(1) Il s'agit là d'une pratique magique connue. Ce détail, pour Baṭṭâl est confirmé par le roman arabe : XII, 48 : قد صورتــه الروم فى الكنائس والملوك فى المجالس مخافة من مكره وشره. Cf. Baladuri : 190 (pour al Ḥasan b. Ḳaḥṭaba).

(2) Les anachronismes de toute sorte fourmillent dans le roman. Ainsi 'Amr est appelé amîr al umarâ' (XVI, 29).

(3) Abû'lfaraj : 156 et 170-171 ; Michel le Syrien : III, 85.

(4) Il s'agit bien ici de 'Amr. Ἄμερ n'est pas la transcription de اميـر rendu par Ἄμηρ.

moine et Syméon le Magistre n'en font mention qu'à partir de 843. Sa mort surtout est racontée longuement par le Continuateur et par Genesius, dont les récits, divergeant sur des points de détail, paraissent indépendants l'un de l'autre, mais remontent certainement en partie à des sources officielles. D'après eux, en 863, l'émir de Mélitène, qui précédemment avait failli s'emparer de l'empereur Michel III au cours de l'expédition de ce dernier contre Samosate, s'avança jusqu'à la Mer Noire où il prît la ville d'Amisos (1). Là il apprit que Pétronas, oncle de l'empereur, se disposait à marcher contre lui avec toutes les forces grecques d'Asie-Mineure. Il revint en arrière, mais au lieu de marcher directement sur Mélitène, probablement parce que la retraite lui était coupée, il décida de faire un long détour pour gagner Tarse par les Pyles Ciliciennes et rejoindre ensuite Mélitène par le territoire musulman. Dans la poursuite, entouré par les armées réunies de tous les stratèges d'Asie-Mineure, il fit de vaines tentatives pour trouver une issue dans différentes directions, se résigna à son sort et succomba bravement. Son fils qui l'accompagnait, réussit à fuir, mais fut bientôt rejoint sur la frontière du thème de Charsiane. Bury, par une étude serrée des textes arabes et grecs, a montré que cet événement dut se produire dans la région au sud du coude de l'Halys, entre Nazianze et le gué de Zoropassos sur l'Halys, et que c'est là qu'il faut placer le Marj al usquf de Ṭabarî (2).

(1) C'est là qu'ils placent l'épisode romanesque de l'émir faisant battre la mer de verges, comme Xerxès, parce qu'il ne peut aller plus loin.

(2) Pour les détails voir les historiens byzantins (éd. Bonn) : Théoph. cont, 126 sqq, 165 sqq, 176-183 ; Genesius : 67 sqq, 91 sqq ; Cedrenus : II, 133, 163 sqq ; Georges le Moine : 815, 824 sqq ; (éd. Muralt. 875-886) ; Syméon mag. 654, 666 ; Zonaras, 392, etc. Cf. Hirsch : *Byz. St.* 55, 146, 156 sqq 207 ; Brooks dans *Cambrigde Medieval History*, IV, 129, 131 ; Bury : *History of the later Roman Empire* : 263, 283 ; id. dans *J. H. S.* 1909 : *Mu'taṣim's March*, 120 sqq ; Ramsay : *Hist. Geog. of Asia Minor*. 77 ; Laurent : *L'Arménie entre Byzance et l'Islam*, 217, 252, 253, 254, 346.

L'importance de cet émir est doublée, chez les historiens byzantins, par un fait que les historiens arabes ne peuvent juger à sa juste valeur. 'Amr b. 'Ubayd Allâh est le protecteur et l'allié des dissidents Pauliciens, les Baylaqânî des Arabes (pl. Bayâliqa), manichéens dualistes, ou peut-être simplement iconoclastes coupables de tenir à une hérésie qui fut un temps la religion officielle. C'est auprès de lui que se réfugient les 'Αστάτοι d'abord, puis Carbéas, qui fonde sur son territoire la ville de Tefriké (ar. Abrîq, actuellt Divrigî), et l'histoire de ce personnage est intimement liée à celle de l'émir de Mélitène. Les Pauliciens adoptent tout ou moins extérieurement, la religion islamique, et font, en commun avec l'émir, de nombreuses incursions en territoire byzantin. Leur puissance n'est définitivement brisée qu'à la suite des expéditions de Basile I (867-886). Les historiens arabes constatent cet accord entre Pauliciens et Musulmans, que les auteurs byzantins, et particulièrement les écrivains religieux comme Pierre de Sicile et Photius, mettent bien en relief. A propos de Carbéas, ces derniers nous donnent le surnom d' 'Amr b. 'Ubayd Allâh, Μονοχεράρης, qui correspond exactement à l'arabe al Aqṭa' (1).

Ainsi donc, alors que les historiens arabes n'attachent

(1) Voir les passages des historiens byzantins cités plus haut, et Pierre de Sicile (Migne. 104) 13 sqq, Photius (Migne 102), 24 sqq. ; Mas'ûdî : *Avertissement*, 248 (texte 151 et note e) ; *Prairies*, VIII, 74-75.

qu'un intérêt restreint à cet émir, il semble plus familier aux auteurs byzantins et à la légende musulmane. Les Byzantins ont été mieux à même de le connaître, à cause de ses rapports avec les Pauliciens, et de ses fréquentes expéditions. Le moindre événement de la guerre sur les frontières a, à leurs yeux, une grosse importance : c'est en effet l'époque de Théophile (829-842), de Théodora régente (842-856) et de Michel III (856-863) où se dessine déjà le mouvement offensif qui se précisera sous les empereurs de la dynastie macédonienne. Pour les historiens arabes au contraire, il s'agit d'un petit émir presque ignoré du pouvoir central, à demi-indépendant, et qui ne joue aucun rôle dans les affaires intérieures du califat. Seule une légende, née dans la région frontière où les Banû Kilâb et les Banû Sulaym, montaient la garde dans un qui-vive perpétuel pouvait attribuer à 'Amr une importance en rapport avec son rôle réel.

D'après les sources chrétiennes qui le signalent dès 835 ou 838, il aurait été gouverneur de Mélitène pendant plus de 20 ans, ce qui n'a rien d'impossible. Parmi les auteurs arabes, seul Mas'ûdî dans l'*Avertissement* et non dans les *Prairies*, lui fait jouer un rôle dans la campagne d'Amorium. Ce renseignement de Mas'ûdî, qui se trouve dans le chapitre relatif aux rois de Rûm, remonte vraisemblablement en partie à une source chrétienne. Il ne semble pas, *à priori*, qu'il y ait lieu de suspecter ce détail. On pourrait aussi invoquer en faveur d'une participation de 'Amr à l'expédition d'Amorium, le témoignage du roman arabe, d'après lequel l'émir est fait prisonnier devant Amorium et délivré peu après par 'Abd al Wahhâb (1). Bien que le conteur attribue l'expédition en question à

(1) VIII, 69 sqq.

Hârûn al Rašîd, il semble que nous ayons là un reflet de la campagne de Mu'taṣim. Mais le silence de Ṭabarî et des autres historiens arabes sur le rôle d''Amr à cette époque laisse penser que les historiens chrétiens, pour qui ce dernier incarne l'ennemi des Byzantins en soi, ont substitué ici son nom à celui d'un général de Mu'taṣim, moins connu d'eux et appelé 'Amr al Fargânî (1) ; ils ont pu personnifier en 'Amr b. 'Ubayd Allâh deux ou plusieurs émirs différents.

Etant donné l'importance du rôle de 'Amr b. 'Ubayd Allâh dans l'histoire des relations arabo-byzantines, il n'y a rien d'étonnant à ce que ce personnage trouve place aussi dans un roman byzantin. Il s'agit du petit poème intitulé *Digenis Akritas*, édité une première fois par Sathas et Legrand en 1875, puis réédité dans des versions légèrement différentes et qui a fait l'objet de nombreux travaux. Il appartient au cycle dit acritique et a pour base tout un groupe de chansons populaires sur les gardiens de frontière appelés acrites (2).

Il y a dans ce roman un personnage nommé Ambron, qui n'apparaît d'ailleurs que dans la généalogie du héros principal, Digenis Akritas, et dont l'auteur ne fait que rappeler brièvement les exploits et la vie. Digenis est fils de l'émir Mousour, qui a pour père Chrysovergès

(1) Sur l'exp. d'Amorium, v. Ṭabarî, III 1234 sqq; *Kitâb al-'Uyûn* dans *Fragm. hist. arab.*, 589 sqq et l'étude de Bury. Ṭabarî ne mentionne un Ibn al-Aqṭa' qu'après Amorium, p. 1258.

(2) Voir Krumbacher : *Gesch der byz. Lit.* 1897, 827 sqq. ; Dieterich : *Geschichte der byz. Lit.* 1902, 97 sqq. ; Krumbacher dans *Sitzungsberichte de l'Ac. de Munich*, 1904 ; Dieterich dans *Byz. Zeitschrift* 1904, 53 sqq ; Hesseling : *Essai sur la civil. byz.* 1904, 212 sqq ; Diehl : *Figures byzantines*, 5e série, 1908, 291 sqq ; Pernot : *Etudes sur la littérature grecque moderne*, 1916-1918, I. 7, sqq : etc., et les éditions ou études indiquées dans ces ouvrages.

(ou Chrysocherpe) un Grec musulman qui fait songer au Paulicien Chrysocheir, successeur de Carbéas, et pour mère Panthia (ou Spathia) fille d'Ambron. L'émir Mousour, élevé par les fils d'Ambron ses oncles, est, comme eux et comme son grand-père Ambron, musulman. Mais il s'est fait chrétien par amour pour une fille du Byzantin Doucas, qu'il a épousée. C'est de ce mariage qu'est né le héros du roman, appelé Digenis parce qu'il est issu de deux races, et Akritas parce qu'il est comme ses ancêtres maternels, un acrite. S'il est difficile de rattacher les autres personnages du poème à des traditons historiques, Ambron, lui, n'est autre que le 'Amr b. 'Ubayd Allâh, arabe, de l'histoire et du roman de Ḏāt al Himma (1). Ambron est une autre forme de Ἄμερ, déjà attestée par le Continuateur de Théophane (2). L'épithète de Tarsiote qu'on applique à Ambron (3) ne fait pas difficulté pour l'identification : le conteur l'a confondu avec l'émir 'Ali al Armanî de Tarse, contemporain de 'Amr et qui mourut d'ailleurs la même année que lui dans une expédition contre les Byzantins (4). Ambron est qualifié de ὁ μέγας ὁ σουλτάνος et on fait remarquer qu'il causa beaucoup de dommages à la Romanie (βλάβην ἐποίησε πολλὴν κατὰ τῆς Ρωμανίας).

Le mélange des deux races ne doit pas surprendre. Les rapports historiques des Pauliciens avec l'émir de

(1) Dans l'introduction de la première édition du poème. Ambron est déjà rapproché de l'émir de Mélitène du même nom.

(2) P. 166. ὁ τῆς Μελιτινῆς Ἄμερ, ὃν οὕτω πως συμφθείροντες τὰ στοιχεῖα Ἄμβρον ἐκάλεσαν οἱ πολλοί...

(3) Ed. de 1875, vers 3065.

(4) D'ailleurs, dans une chanson acritique intitulée « Le fils d'Andronic », le héros, dont la mère avait été enlevée par les Arabes, est né sur l'escalier de l'émir Alî. : Pernot, *op. cit.* 19. Il s'agit vraisemblablement ici de l'émir de Tarse.

Mélitène d'une part, les rapts incessants qu'amenaient les incursions guerrières, les passages d'individus isolés ou de groupes ethniques entiers de l'un à l'autre parti, attestés historiquement (1) et souvent notés dans le roman de *Ḏāt al Himma* (2), rendent compréhensible la généalogie attribuée par le poème byzantin à Digenis Akritas. Et on a naturellement pensé au célèbre 'Amr b. 'Ubayd Allâh pour en faire l'arrière-grand-père de Digenis. Comme l'action du poème se déroule au Xe siècle et que 'Amr est mort en 863, cette situation n'a rien de trop invraisemblable.

Ainsi donc, voilà un émir arabe des Ṯuġûr, sorte de margrave oriental du IXe siècle qui apparaît dans deux romans, l'un byzantin, l'autre arabe. D'une façon générale d'ailleurs, les deux ouvrages ont ceci de commun qu'ils mettent en scène des personnages qui de chaque côté de la frontière, jouent le même rôle. Digenis, acrite commandant un poste frontière ou peut-être une cleisu-

(1) Au 10e siècle, passage en territoire byzantin des Banû Ḥabib de Niṣibîn, excédés d'impôts et qui, devenus chrétiens, combattent contre les Arabes : Ibn Hauḳal, 140 sqq. ; Kremer : *Kulturgeschichte*, 495-496. Cf. *Z D M G.* X, 465. - Le petit-fils de 'Amr b 'Ubayd Allâh, émir lui aussi de Mélitène, se soumet au Domestique Corcuas sous Romain Lécapène et combat contre les Arabes : Georges le moine : 907 (éd. Muralt 968), Théoph. Cont : 416. Cf. *Z D M G.*, XI, 197. — Cedrenus. II, 329 signale un prêtre byzantin nommé Themel, de la région frontière d'Héraclée, qui, interdit par son évêque, s'enfuit chez les Arabes, abjure le christianisme et combat dans les rangs musulmans contre Byzance.

(2) Deux personnages des Banû Kilâb quittent la région de Mélitène avec 12.000 hommes et passent aux Byzantins (VII, 45, cf. 67 et VIII, 5). Un chef byzantin de la frontière, petit-fils de l'empereur, que le roman appelle Nâṣiḥ al Dîn Yânis al Muta'arrab, avec 50 000 hommes, abandonne le parti byzantin, se fait musulman et garde sa forteresе en marge des deux empires, entretenant de bonnes relations avec Mélitène, situation qui fait penser à celle de Carbéas (VII, 60, VIII, 11, XI, 58, etc.).

rie, a pour mission de défendre l'entrée du territoire grec, comme 'Abd al Wahhâb, Ḏât al Himma et Baṭṭâl ont la charge de garder la frontière arabe. Les uns et les autres vivent dans la région du Haut-Euphrate où la situation est la même des deux côtés. L'organisation de la défense est semblable et on a pu dire à juste titre que le système arabe des Ṯugûr était une imitation du système byzantin des cleisuries et des thèmes (1). Acrites et gens des Ṯugûr mènent la même vie de surveillance incessante, d'espionnage et de ruse, d'incursions et d'aventures guerrières. A la frontière vivent des groupes ethniques qui ne sont guère rattachés que nominalement aux deux empires, qui sont souvent réduits à leurs propres forces et doivent entreprendre par eux-mêmes une action rapide avant d'avoir reçu les secours du pouvoir central. Aussi ont-ils contracté dans cette vie le goût et l'amour de l'indépendance. Digenis, qui ne se dérange pas pour aller voir l'empereur en tournée, et que ce dernier doit venir trouver dans son nid d'aigle, est aussi libre vis-à-vis du Basileus, que les héros de « Ḏat al Himma » vis-à-vis du calife qu'ils traitent avec une certaine désinvolture. Chez les uns et les autres on trouve les mêmes manifestations de chevalerie et de banditisme, fruit de la vie aventureuse des frontières.

L'époque à laquelle se déroulent les actions des deux romans est sensiblement la même. Celle de « Digenis Akritas » est évidemment antérieure à l'apparition des Seljukides. De même celle de « Ḏât al Himma » : bien que les califes régnants et les personnages à prototype historique comme 'Amr ou Baṭṭâl (celui-ci héros de l'époque umayyade) ne soient pas du Xᵉ siècle, les attaques

(1) Brooks dans *Cambridge Medieval History*, IV, 132.

incessantes des Byzantins contre la région de Mélitène, leurs velléités de marcher sur Bagdad même, ne peuvent refléter que la situation historique du Xᵉ siècle, époque de la grande puissance de la dynastie macédonienne (1).

En dehors de 'Amr b. 'Ubayd Allâh, il y a peut-être un autre personnage commun aux deux romans, et ce serait Digenis Akritas lui-même. Il semble que ce soit lui qui apparaisse, tant dans la version arabe que dans la version turque, sous le nom de Akrîtiš, Ašrîtiš, Akratès (2). Ces personnages n'ont d'ailleurs pas de caractéristiques permettant une identification précise avec Digenis. Sathas a déjà rapproché l'Akratès de « Baṭṭâl » et Digenis Akritas du roman grec. La forme du roman arabe avec un ش n'est pas un obstacle. Si « Akrîtiš » signifie Crète et Akrîtišî Crétois, il se peut bien que le grec Ἀκρίτης ait été ainsi déformé pour être adapté à quelque chose de plus connu des Arabes.

Il ne faudrait cependant pas se hâter de conclure à une influence du poème acritique sur le roman turc (3). On ne supposera pas non plus un rapport de ce genre avec le roman arabe. Il est plus logique de penser que le cycle romanesque musulman de Baṭṭâl et le cycle byzantin représenté par les chansons acritiques et le poème de « Digenis Akritas » remontent tous deux à des légendes développées de chaque côté de la frontière sur les guerres

(1) Ceci n'exclut pas naturellement, dans les détails, un souvenir d'événements plus tardifs Dans « Ḏat al Himma », il est souvent question des Francs, et dans « Digenis Akritas » (Hesseling : *op. cit.* 215), le héros promet à l'empereur de lui soumettre la ville d'Iconium, ce qui nous reporte au temps où les Turcs sont maîtres de cette ville.

(2) *Ḏat al Himma* : notamment XIII 30, 46 70 ; *Baṭṭâl* : 99, 168, 174, etc. (où il s'agit d'un vizir d'Héraclius).

(3) Dans l'Introduction CXXXV. Cf. Pernot : *op. cit.* 64.

arabo-byzantines et la vie des gardiens de frontière, que ces légendes avaient en commun un certain nombre de personnages et de situations, et que cela a amené des analogies dans la manière dont les conteurs grecs et musulmans ont traité leur sujet.

Note ajoutée à la correction. — Cette étude sommaire sur quelques-uns des points de contact entre l'épopée byzantine de *Digenis Akritas* et les romans, arabe et turc, de *Baṭṭâl*, a été composée en 1930 et maintenue telle qu'elle a été lue au Congrès des Sciences Historiques d'Alger. J'ai eu connaissance, depuis, des travaux de M. Henry Grégoire (Bruxelles) sur *Digenis Akritas* (Byzantion V. 1929 1930 ; VI. 1931, et surtout : Extrait des Bull. de la Classe des Lettres et des Sc. mor. et pol. de l'Académie royale de Belgique. Séance du 7 déc. 1931, 5ᵉ série, tome XVII : *L'épopée Byzantine et ses rapports avec l'épopée turque et l'épopée romane* : Bruxelles, 1932). Ce dernier article traite la question sous un jour nouveau. M. Henry Grégoire, sans connaître le roman arabe, plus important que le roman turc, a été amené à supposer, à la base du roman turc, une « geste arabe de Mélitène » et à admettre une « byzantinisation » de cette geste arabe par le rédacteur de *Digenis Akritas*, après le passage de Mélitène sous la domination byzantine au Xᵉ siècle. L'étude que je suis en train de faire du roman de « *Ḏât al Himma wal Baṭṭâl* » et qui m'a conduit à examiner le poème byzantin, m'a convaincu depuis longtemps que le roman arabe et le roman turc reposent sur une légende arabe née dans la région de Mélitène, et je m'efforce, dans le travail que je poursuis, de déterminer, à travers le fatras du roman arabe et du roman turc, les éléments primitifs de cette légende. On doit, depuis les découvertes de M. H. Grégoire, reconnaître non seulement une matière commune à la geste arabe et à la geste byzantine, mais une influence des deux gestes l'une sur l'autre.

III

DELHEMMA
ÉPOPÉE ARABE DES GUERRES ARABO-BYZANTINES (1)

Les guerres arabo-byzantines se sont déroulées pendant trois siècles, de la fin du VIIᵉ siècle jusqu'à la fin du Xᵉ, sans interruption notable. On n'enregistre que quelques rares périodes de paix. Le régime normal des relations arabo-byzantines est la razzia annuelle, quelquefois bisannuelle, conduite par l'un ou l'autre des adversaires. Parfois, l'un ou l'autre entreprend des expéditions de plus grande envergure. Elles sont rehaussées par la présence d'un grand personnage, empereur ou général célèbre, calife ou fils de calife. A mesure qu'on avance vers le Xᵉ siècle, la roue de la fortune tourne en faveur de Byzance. Les tentatives de conquête des Omeyyades font place à des expéditions de prestige de la part des Abbasides. Un événement décisif dans cette longue lutte est la mort de l'émir ‘Amr de Mélitène, tué en 863 à Mardj-el-Ousqouf, suivie bientôt de la réduction des Pauliciens, alliés de ‘Amr, par Basile Iᵉʳ. A partir de ce moment, on peut dire que, virtuellement, les Musulmans sont réduits à la défensive. Bientôt les successeurs de Basile Iᵉʳ vont reconquérir Mélitène et Samosate, dépasser la ligne de l'Euphrate, entrer en Syrie du Nord et y rester jusqu'à l'arrivée des Turcs Seldjoukides.

Ce long conflit a donné naissance, chez les Arabes, à une épopée particulière, grand roman en prose, intitulé « Vie de l'émira Dhāt el Himma, mère des Champions de l'Islam, de son fils l'émir ‘Abd el Wahhāb, de l'émir Abou Mohammed el Battāl, du maître de l'erreur ‘Oqba et de l'astucieux Shoumadris. » Il porte en sous-titre : Grande histoire des Arabes, des califes omeyyades et des califes abbasides. Ce roman est appelé vulgairement en Égypte, Delhemma, forme populaire du nom de l'héroïne Dhāt al Himma (la femme au grand cœur), et c'est ainsi que nous l'appellerons aussi. C'est une longue

(1) La transcription des noms arabes a été simplifiée et on a évité tout signe diacritique.

reconstitution romanesque, fondée sur des légendes diverses et quelques vagues connaissances historiques véritables, d'un siècle et demi d'histoire des relations arabo-byzantines, du calife omeyyade Merwān Ier (684-685) au calife abbaside Wāthiq (842-847) (1). Ces dates et ces noms ne signifient d'ailleurs pas grand chose : ce cadre est largement dépassé ; la bataille racontée à la fin du califat de Mo'tasim a vraisemblablement pour prototype la grande défaite arabe de 863, et le roman, dans son ensemble, présente le reflet plus ou moins net d'événements plus tardifs s'étendant jusqu'à l'époque des Croisades, et peut-être plus loin.

De ce roman (2) dépendent à la fois le roman turc de Sayyid Battāl, beaucoup plus court, et le petit conte héroïque de Omar el No'mān, qui a trouvé place dans les 1001 Nuits.

La connaissance de Delhemma n'a pas grande utilité pour l'historien proprement dit, bien qu'il ait intérêt à voir quelle impression ont faite sur l'âme populaire certains événements marquants de l'histoire et comment ils ont été utilisés et déformés par les conteurs. Mais ce roman est de la plus haute importance pour qui veut essayer d'élucider la question soulevée par M. Grégoire des rapports entre l'épopée byzantine et l'épopée arabo-turque. Il est susceptible enfin d'intéresser les romanistes, car il constitue un pendant à nos chansons de geste et on y trouve un écho des Croisades, peut-être moins net que dans le roman de Baïbars, mais aussi vif que dans le roman d'Antar. Il serait donc extrêmement utile de donner une analyse aussi détaillée que possible du Delhemma. En raison des proportions qu'elle prendrait, je ne puis la faire ici et la réserve pour le travail d'ensemble que je prépare sur ce roman. Je me contenterai aujourd'hui d'indiquer brièvement les caractères généraux du Delhemma et le contenu des épisodes ayant trait plus particulièrement et directement à la guerre arabo-byzantine.

1. Caractères généraux du roman.

Le roman de Delhemma se compose de deux parties, l'une relativement courte, sorte d'introduction, l'autre beaucoup plus longue

(1) Le roman se compose, dans l'édition du Caire de 1327 = 1909, en 7 volumes, de 70 sections formant un ensemble de 5084 pages de 27 lignes chacune. L'histoire intérieure du califat y joue aussi un certain rôle.

(2) Mais probablement pas dans sa forme actuelle. Chaque génération de conteurs a remanié la légende et y a ajouté.

et constituant le roman proprement dit. Dans la première, nous sommes à l'époque omeyyade. Le conteur nous raconte la vie de l'émir kilābite Sahsāh, compagnon et ami du prince omeyyade Maslama ibn 'Abd el Malik, avec qui il fait l'expédition de Constantinople, puis la jeunesse de sa petite-fille Delhemma. Dans la seconde, le cadre de l'action est l'époque abbaside. Avec Delhemma, entrent en scène d'autres personnages, nés dans la première partie et maintenant parvenus à l'âge d'homme : 'Abd el Wahhāb, fils de Delhemma, Battāl, compagnon du précédent, 'Amr ibn 'Obeïd Allāh, émir de Mélitène, et enfin le qādī 'Oqba. Dans la première partie, les aventures se déroulent au Hidjāz, en Syrie, en Asie Mineure et à Constantinople. Mais il n'est jamais question de Mélitène et de sa région. Dans la seconde au contraire, Mélitène devient le centre géographique du roman, c'est là désormais que vivent les principaux personnages, membres des deux tribus de Kilāb et de Solaïm, établis là pour assurer la défense de la frontière contre les Byzantins.

Ces deux tribus, qui viennent du Hidjāz, ne s'accordent pas bien entre elles. Il règne tout au long du roman, entre Kilāb et Solaïm, une sourde rivalité qui a pour origine une question de prépondérance datant de l'époque où les deux tribus étaient encore au Hidjāz. Les Solaïm, qui à l'époque de Sahsāh et de Maslama avaient perdu le commandement des tribus bédouines au profit des Kilāb, l'ont recouvré à la fin de l'époque omeyyade après la mort de Sahsāh et l'ont gardé sous les Abbasides, en la personne de 'Obeïd Allāh ibn Merwān ibn al Haytham, puis de 'Amr ibn 'Obeïd Allāh. L'épopée exalte les Kilāb, Delhemma et 'Abd el Wahhāb ou leur partisan Battāl, d'origine solaïmite pourtant. Elle rabaisse systématiquement les Solaïm qui sont représentés la plupart du temps comme sans énergie et sans courage, qui sont sans cesse vaincus et faits prisonniers par les Byzantins, leur émir 'Amr, émir de Mélitène, en tête. Le type du traître à l'Islām le qādī 'Oqba, chrétien en secret et précieux auxiliaire de Byzance, est un Solaïmite. L'hostilité entre Kilāb et Solaïm se complique du fait de leur attitude réciproque à l'égard de 'Oqba. Les Kilāb ont bien vite découvert sa trahison, mais les Solaïm ne veulent pas la voir. Il reste pour eux presque jusqu'à la fin du roman un Musulman sans reproche et ils le défendent contre les accusations des Kilāb. Cela conduit parfois à de véritables guerres civiles dans lesquelles les Solaïm sont soutenus contre les Kilāb par les califes que manœuvre 'Oqba avec une incroyable facilité.

Le rôle de ʿOqba est extrêmement important. Il est en quelque sorte le bras droit des empereurs (1). Les expéditions byzantines sont en général déclenchées de Constantinople sur les indications de ʿOqba. Bien mieux, la guerre contre Byzance revêt fort souvent l'aspect d'une lutte contre ʿOqba. Les efforts de Delhemma, de ʿAbd el Wahhāb et de Battāl tendent moins à battre les Byzantins qu'à s'emparer de ʿOqba pour le crucifier sur la porte de Constantinople, selon un ordre que ʿAbd el Wahhāb a reçu en songe du Prophète. Aussi avons-nous, à côté de la guerre véritable, une autre guerre de ruses et de stratagèmes, compliqués et naïfs à la fois, menée d'un côté par Battāl, de l'autre côté par ʿOqba (2). Ces deux personnages sont passés maîtres dans l'art de se déguiser, d'enlever leurs adversaires, si haut placés soient-ils (califes ou empereurs), et de s'évader ou de faire évader leurs amis. Aventures bizarres qui se déroulent dans les pays les plus divers et les plus lointains, véritables chasses à l'homme parfois, voilà ce qui constitue le plus souvent la matière principale de Delhemma, que le conteur étire à volonté, reculant toujours la prise définitive du traître, et à laquelle il semble attacher plus d'importance qu'aux épisodes de guerre proprement dits.

2° Aperçu du contenu : principaux épisodes de guerre arabo-byzantine.

Première partie. Les Omeyyades. — La première partie du roman, comme nous l'avons dit plus haut, raconte la vie de l'émir kilābite Sahsāh. Nous laisserons de côté un certain nombre de ses aventures qui sont du type romanesque antéislamique bien connu par Antar et qui n'ont rien à voir avec la question arabo-byzantine. Sahsāh commence à nous intéresser du jour où ayant sauvé, des mains de pillards bédouins, la sœur de Maslama ibn ʿAbd el Malik qui revenait d'un pèlerinage, il devient l'ami et le protégé de Maslama qui le fait nommer émir des Arabes. C'est en

(1) Les Musulmans ont eux aussi deux des leurs à Byzance : Māris, le propre chambellan de l'empereur, et son frère Dāris.

(2) Nous ne parlerons pas ici, pas plus que dans l'analyse du roman, du rôle de Shoûmadris, moine byzantin et second de ʿOqba. Ses aventures et ses ruses contre les Musulmans ne sont guère qu'un doublet de celles de ʿOqba.

cette qualité que, avec des tribus arabes sous ses ordres, il participe, comme chef de l'avant-garde, à l'expédition de Maslama contre Constantinople. Le calife et l'empereur régnant sont alors ʿAbd el Malik et Léon.

Après un combat victorieux sur les bords de l'Euphrate, contre les généraux Armānoūs et Miqlāʿoūs, l'armée musulmane franchit le fleuve, traverse toute l'Asie Mineure et arrive au Bosphore. C'est à ce moment que se place l'aventure de Sahsāh dans un couvent, où il conquiert une jeune Grecque de grande famille, qui se convertit, devient l'épouse de Maslama et combat pendant le reste de l'expédition dans les rangs musulmans. Je n'insiste pas sur cet épisode qui est bien connu : il est en effet passé en entier, avec de légères modifications, dans ʿOmar el Noʿmān.

La flotte de Maslama, composée de bateaux livrés par le roi chrétien de Qōniah (Iconium), est détruite par le feu grégeois des Byzantins et les Musulmans, poursuivis sur terre, sont sauvés par Sahsāh. Bientôt d'ailleurs la victoire sourit aux Musulmans qui s'emparent de la flotte grecque, passent le détroit et assiègent Constantinople. Ils ont alors à déjouer les ruses diaboliques du moine Shammās, à repousser l'armée et la flotte du roi franc ʿAmlāq ; puis pressentant un long siège, ils construisent une ville en face de Constantinople. Après avoir anéanti l'armée de secours de Bakhtoūs, reine de Géorgie, ils contraignent l'empereur Léon, inquiet de la famine grandissante, à traiter. Les conditions de Maslama sont qu'une mosquée sera construite à Constantinople et que les Musulmans feront dans la ville une entrée solennelle et humiliante pour les Chrétiens. Au jour fixé, après avoir assisté au sermon dans la mosquée, ils vont souiller Sainte-Sophie des excréments de leurs chevaux. Le moine Shammās est supplicié, et l'armée, chargée de butin, repasse le détroit, protégée par Sahsāh, qui part le dernier de Constantinople (1).

Deuxième partie : Les Abbasides.

I. *Les premiers califes jusqu'à Haroūn al Rashīd.*

La partie principale de Delhemma commence avec l'avènement de la dynastie abbaside.

(1) J'ai étudié cet épisode dans *Journal Asiatique*, tome CCVIII, 1926, p. 117 sqq.

Fātima, fille de Mazloūm fils de Sahsāh, a grandi et ses exploits l'ont fait surnommer Dhāt el Himma. Elle est une des premières à embrasser la cause abbaside et y gagne les Kilāb (sect. 5). Le Solaïmite ʿObeïd Allāh ibn Merwān ibn al Haytham a réussi à se faire attribuer par le calife Mansoūr, l'émirat enlevé à Zālim, fils de Sahsāh et oncle de Delhemma, et c'est sous sa direction que les deux tribus vont prêter serment au calife à Bagdad. A ce moment précis, les Byzantins envahissent la Mésopotamie après avoir fondé et bâti la ville de Mélitène. Kilāb et Solaïm, à la voix du calife, volent à la frontière, délivrent Āmid et forcent l'ennemi à la retraite. Trouvant la région à leur goût, ils s'y fixent, les Solaïm à Mélitène, les Kilāb dans les forteresses des environs. Fait capital pour la suite du roman.

C'est après cette installation, et à la suite d'une querelle relative aux soupçons qui pèsent sur Delhemma à la naissance de son fils ʿAbd el Wahhāb, un noir, que Hārith, fils de Zālim fils de Sahsāh, cousin et mari de Delhemma, passe avec son père Zālim et un groupe important de Kilāb au service de l'empereur Théophile. Il se convertissent, sont rejoints par d'autres et forment la troupe des « Arabes christianisés », ennemis acharnés des Musulmans dans tout le roman. Ils enlèvent le jeune ʿAmr ibn ʿObeïd Allāh qui n'est rendu qu'en échange de Manuel, fils de l'empereur Théophile surpris par Delhemma. L'échange est l'occasion d'un séjour de l'héroïne à Constantinople, marqué par ses prouesses à l'hippodrome.

Bientôt nous voyons se compléter le groupe des principaux personnages. ʿAmr succède à son père comme émir de Mélitène ; ʿAbd el Wahhāb devient homme ; ʿAbd Allāh ibn al Hosaïn ibn Thaʿlab Abou Mohammed el Battāl, un Solaïmite, élève du qādī ʿOqba, jusque là paresseux et peureux, révèle tout à coup d'incomparables qualités de hardiesse, de bravoure et de ruse lors d'une attaque de l'empereur Théophile (sect. 8) : il conclut un pacte de confraternité avec ʿAbd el Wahhāb. Le qādī ʿOqba, déjà ennemi de Delhemma lors de son affaire avec Hārith, jaloux par surcroît de son élève Battāl, s'est par dépit converti au Christianisme et est devenu traître à l'Islam. Le Grec Yānis, de famille impériale, fils de la fille de Léon, et maître d'une forteresse grecque située près de la frontière musulmane, s'est converti à l'Islām et a fait alliance avec les Méliténiens sans d'ailleurs rompre ouvertement avec Byzance.

II. *Le calife Haroūn al Rashīd.*

A l'époque de ce calife, contemporain de Manuel, fils de Théophile, commence le grand duel ʿOqba-Battāl. C'est d'abord une interminable histoire de candélabre, volé à Constantinople par Battāl, retrouvé par ʿOqba, repris par Battāl, etc., qui aboutit à une rupture entre Kilāb et Solaïm, ces derniers soutenus par le calife. Aussi, lorsque celui-ci décide de faire une expédition contre Amorium, les Kilāb refusent d'y participer. Le calife est vaincu, ʿAmr fait prisonnier. Ce sont les Kilāb qui rétablissent la situation : ils délivrent ʿAmr et forcent, par une diversion sur Kharshana (Charsianon), l'empereur à abandonner Mélitène qu'il était venu assiéger. Réconciliés, Kilāb et Solaïm, sous la direction de Rashīd, marchent sur Constantinople et imposent la paix à l'empereur.

Mais bientôt (sect. 9) la guerre recommence à la suite de la reprise par les Grecs d'une de leurs captives. Comme cette captive était l'objet d'un litige entre ʿAbd el Wahhāb et le calife et que ce dernier avait lésé l'émir, les Kilāb se désintéressent de la guerre et l'empereur dépasse Mélitène et s'avance jusqu'à Bagdad. Mais les Kilāb n'ont pu rester longtemps indifférents. Ils ont délivré les prisonniers, dont l'émir ʿAmr et sa mère, qu'on emmenait à Constantinople ; ils ont pris et pillé Constantinople, sont rentrés à Mélitène et ont forcé l'empereur à revenir en arrière. Manuel, battu devant Mélitène, rentre honteusement dans son empire.

Dans une autre expédition de l'empereur (Sect. 11) au cours de laquelle il prend encore Mélitène, on voit quelque temps la situation paradoxale du calife allié de l'empereur contre les Kilāb. Mais tout se termine à l'avantage de ces derniers, Battāl ayant enlevé à la fois le calife et l'empereur.

Mention particulière doit être faite de l'expédition des Sept Châteaux (Sect. 14 et suiv.) entreprise par les Kilāb seuls à la recherche de la femme et du fils de ʿAbd el Wahhāb. Faits prisonniers dans la guerre précédente, ils ont été emmenés par les soins de ʿOqba et à l'insu de l'empereur, dans le lointain pays des Sept Châteaux, situé derrière Constantinople et indépendant de Manuel. Les rois qui règnent dans les sept forteresses sont tous frères et fils d'un roi nommé el Aqrītish. Les Musulmans conquièrent les forteresses les unes après les autres et délivrent leurs prisonniers dans la dernière. L'empereur, qui espérait voir les Musulmans décimés, marche

contre eux, mais il est obligé de traiter avec eux et il leur rachète pour son compte les Sept Châteaux.

Au cours de cette campagne, Battāl a conquis la princesse Noūra dont il est éperdument amoureux. ʿAbd el Wahhāb la lui dispute et c'est le signal d'une lutte fratricide entre les deux émirs et leurs partisans. Noūra, aidée par ʿOqba, s'enfuit chez les Byzantins et sa recherche par Battāl, qui réussira finalement à la reprendre, à en faire sa femme après renonciation de ʿAbd el Wahhāb, et à la convertir à l'Islām, est l'occasion d'aventures multiples. Le conteur nous entraîne même en Occident, à la suite de Battāl qui veut délivrer ʿAbd el Wahhāb, prisonnier du roi franc K. n. d. froūn. Battāl réussit à convertir ce roi et l'emmène en Orient où il combat contre les Byzantins.

A la sect. 20, nous voyons apparaître un nouveau personnage, Zālim, révolté de l'Arabie contre Rashīd, mais qui n'est autre qu'un fils de ʿAbd el Wahhāb, fruit d'une ancienne aventure (1). Zālim, après reconnaissance du père et du fils, se soumet ; mais ensuite, il épouse la querelle des Kilāb contre le calife et est exilé par celui-ci, en compagnie de Battāl, en Occident. Ils ont de curieuses aventures au Maroc, d'où ils reviennent en Orient avec une armée de Berbères, d'Almohades et d'Almoravides. Ils arrivent au moment, où l'empereur a entrepris une nouvelle guerre contre les Musulmans et est parvenu devant Āmid tenue par ʿAbd el Wahhāb. Là encore nous assistons à une alliance du calife et de l'empereur contre ʿAbd el Wahhāb, alliance de peu de durée d'ailleurs. Après une série de succès grecs, qui s'étendent jusqu'en Arménie, des combats autour d'Āmid et toutes sortes de péripéties, l'empereur Manuel (2) doit conclure une trêve. Cependant le duel Battāl-ʿOqba continue, et Battāl, à Constantinople, tombe aux mains de ʿOqba.

La guerre reprend (sect. 23) officiellement avec une expédition musulmane où nous trouvons, momentanément réconciliés, Kilāb et Solaïm. Elle est marquée par la prise de deux places importantes, Lou'lou'a (= Loulon) où ʿOqba avait fait conduire Battāl et Bāghiya. Au siège de cette dernière est blessé l'émir de Tarse ʿAlī ibn Yahyā al Armanī.

Au cours d'une nouvelle guerre (sect. 24), déclenchée cette fois

(1) Cette aventure a été racontée à la section 11. Zālin est représenté sous des traits qui font penser à la fois aux Fātimites et aux Carmathes.

(2) Il est dans cette campagne assisté de son frère Michel.

par l'empereur, Mélitène est attaquée après une ambassade infructueuse de Paul, fils de Sh. m. sh. tāsh. et prise sur ʿAbd el Wahhāb et ʿAmr. Mais les deux émirs réussissent ensuite à s'emparer par ruse de Constantin (1), installé à Mélitène, et forcent ainsi les Byzantins à conclure une trêve et à rentrer à Constantinople. Cet épisode semble d'ailleurs n'être qu'accessoire ; le véritable intérêt est ailleurs, dans les aventures de Battāl, de son « ghoulām » Lou'lou' et de la princesse grecque Zanānīr. Elles nous amènent, par les montagnes d'Arménie, dans un pays bizarre groupant quarante forteresses autour d'un lac, sur une montagne, elle-même entourée par la mer, nous ramènent à Constantinople, puis à Mélitène, où Lou'lou' épouse Zanānīr convertie. Peu après meurt Rashīd (sect. 29).

III. *Le calife Ma'moūn.*

Pendant la guerre civile entre Amīn et Ma'moūn, attisée par ʿOqba, l'empereur, qui est maintenant Michel, successeur de Manuel, reprend les hostilités contre Mélitène. L'empereur est cette fois un valeureux guerrier, beaucoup plus brave que Manuel. Néanmoins, ʿAbd el Wahhāb est vainqueur et poursuit les Byzantins jusqu'à Constantinople.

Ma'moūn est à peine sur le trône que ʿOqba s'entend avec l'empereur et fait tomber le calife, ʿAbd el Wahhāb et Delhemma dans une embuscade byzantine à Khānoūqa, à l'est du Moyen Euphrate, en aval de Raqqa. Les prisonniers sont emmenés à Constantinople. Battāl ne peut faire évader que Delhemma. Mais voici qu'un nommé Koūshānoūsh, petit-fils du roi des Bulgares, et descendant par sa mère d'un certain peuple que le conteur appelle Maglabites et dont la capitale est Qalʿ at el Shaïtabān, marche sur Constantinople dans le dessein de s'emparer du trône qu'une ancienne prédiction lui a promis. Dans ces conjonctures, Michel, menacé, rend la liberté à ses prisonniers qui s'engagent à l'aider. Mais Michel tombe aux mains de Koūshānoūsh et celui-ci recommence, pour son propre compte, la guerre contre l'Islam (sect. 32). De victoire en victoire, il arrive jusqu'à Basra ; mais les Kilāb ont fait une diversion sur Qalʿat el Shaïtabān et délivré Michel. — L'usurpateur, auquel

(1) On ne sait d'ailleurs pas qui est ce Constantin. Il semble que ce soit l'empereur ; mais alors, que devient Manuel qu'on retrouve un peu plus bas? Peut-être s'agit-il ici d'un épisode mal placé et mal encadré.

s'est joint ‹Oqba, retourne en hâte à Constantinople. Devant ses murs, il est fait prisonnier, en combat singulier, par Delhemma et décapité. ‹Oqba défend quelque temps Constantinople contre les Kilāb, mais ceux-ci réussissent à prendre la ville et la rendent à Michel tandis que ‹Oqba s'enfuit. L'empereur, désormais, paiera aux Kilāb le tribut qu'il versait précédemment au calife.

Vient alors (sect. 33 et suiv.) toute une série d'aventures romanesques et compliquées, qui se greffent sur le duel Battāl-‹Oqba, et où se succèdent combats arabo-byzantins, et surtout enlèvements et évasions des principaux personnages. La forteresse de Yānis est prise et reprise ; le calife est prisonnier des Byzantins, puis délivré, puis maître de Michel et de Constantinople, puis allié de l'empereur contre les Kilāb. Il leur prend Āmid que ceux-ci reconquièrent. ‹Oqba toujours insaisissable va en Abyssinie d'où il ramène la reine Maïmoūna avec une armée noire. Mais celle-ci peu après (sect. 37) passe aux Musulmans et épouse ‹Abd el Wahhāb.

L'empereur cependant fait une gigantesque expédition contre l'Islām. Il prend Mélitène mollement défendue par ‹Amr, puis Āmid et contraint Ma'moūn à se réfugier en Perse avec ‹Amr et les Solaïm. Il dirige un corps sur le Hidjāz, un autre sur Ghazna, et donne ordre de ne pas ravager le pays qu'il espère conquérir définitivement. La situation, comme d'habitude, est rétablie par les Kilāb. L'empereur se hâte de retourner à Constantinople, d'autant plus qu'il soupçonne un de ses alliés, Qarāqoūnā, roi d'une île lointaine, de vouloir s'emparer de son trône. En réalité, ce dernier, après avoir pris à Āmid les femmes des Kilāb et Maïmoūna, épouse de ‹Abd el Wahhāb, s'est retiré dans son île. ‹Abd el Wahhāb conclut alors une alliance avec l'empereur qui lui prêtera des vaisseaux pour aller chercher les femmes dans l'île de Qarāqoūnā. Mais les choses ne se passeront pas ainsi, car les hostilités reprennent avec l'empereur à la faveur d'un curieux intermède dont le héros principal est Battāl.

Ce dernier, mandé par Ma'moūn (sect. 38), reçoit l'ordre d'aller s'emparer de Kharshana où règne le roi Barsouis, ennemi acharné de l'Islām. Comme il s'agit d'une forteresse réputée imprenable, Battāl emploiera la ruse. Il part dans le plus grand secret, déguisé en moine et accompagné de ses « ghoulām », après avoir fait répandre le bruit de sa propre mort. Le stratagème imaginé a pour élément principal l'apparition à Kharshana du Christ et des Apôtres, qui ne sont autres que Battāl et ses acolytes. Tandis que Kharshana

est dans la stupéfaction, l'armée de ‹Abd el Wahhāb, mandée au bon moment, s'empare de la ville. A la suite de cela, l'armée de Michel est battue par Ma'moūn qui vient assiéger Constantinople.

Après quoi, nos héros, avec une flotte de cent vaisseaux prêtée par l'émir de Tarse, ‹Alī el Armanī, cinglent vers l'île de Qarāqoūnā. Ils dispersent la flotte byzantine qui veut leur barrer le passage et débarquent dans l'île qu'ils prennent. Mais ils ont affaire à de nouveaux adversaires, dont le roi Madjoūsā. L'émir de Tarse, inquiet, leur envoie un vaisseau pour les avertir de l'échec et de la capture de Ma'moūn devant Constantinople. Aussitôt les émirs font voile vers Constantinople dont ils continuent le siège : ils sont renforcés par ‹Alī el Armanī et par le futur calife Mo‹tasim. L'empereur tombe aux mains des Musulmans, mais la ville résiste. Ma'moūn, qui a été délivré, meurt sur ces entrefaites, et Mo‹tasim après avoir conclu la paix avec l'empereur, ramène l'armée en arrière. A Mélitène, il réconcilie les deux partis, ‹Amr et ‹Abd el Wahhāb. (sect. 40).

IV. *Le calife Mo‹tasim* (1).

Mo‹tasim ne tarde pas à être prévenu par ‹Oqba en faveur des Solaïm. Il fait emprisonner à Bagdad les émirs kilābites, sans pouvoir d'ailleurs mettre la main sur Battāl. Aussi, lorsque les hostilités reprennent avec Byzance, Mo‹tasim n'a avec lui parmi les habitants de la marche frontière, que les Solaïm.

A Constantinople, l'empereur Michel a été assiégé par Bahroūn, roi de l'île de Qomrān, assisté de son vizir Madhbahoūn. Michel, trahi par une partie de son armée, a été détrôné, et Bahroūn est parti en guerre contre l'Islām. Il prend la forteresse de Yānis, puis Mélitène où il s'empare de ‹Amr. Après de violents combats contre Mo‹tasim aux environs de Mossoul, il fait le calife prisonnier et marche vers l'Irāq. ‹Oqba se joint à Bahroūn. Mais un mouvement populaire à Bagdad délivre les émirs kilābites qui aussitôt, en compagnie de Battāl, courent sus à Bahroūn. Il est repoussé et Mélitène est reprise. Il s'agit maintenant de délivrer les prisonniers.

Mo‹tasim prépare une armée considérable qui avec l'aide précieuse de Battāl s'empare de Constantinople et remet Michel sur

(1) Cette partie est de beaucoup la plus longue. Mo‹tasim ne meurt qu'une cinquantaine de pages avant la fin du roman.

le trône, tandis que Bahroūn s'enfuit à ‘Amoūdā. Les Musulmans marchent sur cette dernière qui leur est livrée par Mardjāna, fille du gouverneur. Mais Bahroūn a fui. Par la suite on apprend que ce roi et son vizir sont les fils respectivement de ‘Abd el Wahhāb et Maïmoūna, et de Battāl et Noūra (1). Ils passent alors aux Musulmans et partent avec eux pour de nouvelles aventures.

Sur ces entrefaites, Michel meurt. Armānoūs (Romanus) al Akhal (aux yeux noirs), venu d'une île lointaine, s'empare de Constantinople et des Musulmans qui l'occupaient. Mo‘tasim et ‘Abd el Wahhāb reviennent. Mais Bahroūn et sa mère Maïmoūnā passent au camp d'Armānoūs avec les Noirs et se convertissent (2) (sect. 44). Dans les combats qui suivent, ‘Abd el Wahhāb est blessé par son fils, Delhemma est faite prisonnière. Mo‘tasim et les Solaïm rentrent à Mélitène, les Kilāb restent pour délivrer Delhemma. Nous les voyons dans le royaume de Kordjāna, voisin du pays des Abkhāz, dans l'île d'Arīs (?), dans le pays des Malāfita. Ils rentrent victorieux, ramenant Delhemma, à Souwaïdiya (le port d'Antioche) d'où ils regagnent Mélitène.

Mais ‘Oqba revient lui aussi et parvient à faire chasser les Kilāb de la marche frontière par le calife, cependant que Byzance se renforce d'une nouvelle émigration d'Arabes (sect. 46). Alors vient une vaste offensive d'Armānoūs, secondée par Maïmoūna. Mélitène est prise, la région de Shimshāt et de Pāloū est ravagée ; ‘Āmid, Maiyafāriqīn, Dārā, Mossoul tombent. Alors les Kilāb, pourtant honnis par le calife et les Solaïm, sauvent l'Islām. Ils reprennent Mélitène dévastée et imposent la paix. Cette fois, ils sont à l'honneur et la faveur de ‘Amr et des Solaïm diminue. La conduite de ‘Amr devient louche ; le calife va l'exiler dans le Hidjāz, mais il rentre en grâce sous la promesse d'aller immédiatement prêter son concours à Delhemma, qui combat devant Constantinople (3). Là, il se fait battre honteusement par les Petchenègues alliés de l'empereur. Après de nombreuses péripéties, auxquelles sont naturellement mêlés Battāl et ‘Oqba, et l'intervention d'une grande armée de Mo‘tasim, Armānoūs est finalement vaincu et soumis.

Mais voici encore un roi, Karfanās (sect. 53), qui vient attaquer

(1) Ils sont nés à l'époque où les femmes étaient prisonnières de Qarqāoūnā.

(2) Bahroūn trahit parce qu'il désirait Mardjāna qui a été attribuée au calife.

(3) Elle est à la recherche de la famille d'un Alide, ‘Abd el ‘Azīz, enlevée par les Grecs.

Constantinople, avec l'armée des Saqāriqa et des Malāfita. Il veut s'emparer de la capitale de l'empire avant d'entreprendre la croisade contre les Musulmans. Maïmoūna tombe entre ses mains et l'épouse. Dans ces conjonctures, Armānoūs demande secours aux Musulmans. ‘Abd el Wahhāb, victime d'un empoisonnement machiné par ‘Amr et malade, ne peut faire campagne et ce sont les Solaïm qui reçoivent du calife l'ordre de se porter au secours de l'empereur. ‘Amr est fait prisonnier et Karfanās devient maître de Constantinople, tandis qu'Armānoūs s'enfuit par mer chez les Maglabites, espérant bien reprendre sa capitale le jour où Karfanās sera aux prises avec l'Islām. Cependant Karfanās bat Mo‘tasim, qui était arrivé devant Constantinople, le poursuit, le chasse de Mélitène et l'assiège dans Āmid. Il faut l'intervention de ‘Abd el Wahhāb et des Kilāb pour que Karfanās soit tué et qu'Armānoūs reprenne son trône. Maïmoūna s'enfuit avec le roi des Malāfita.

Mo‘tasim fait une expédition (sect. 55) contre la ville de Makoūriya, où est encore emprisonnée la mère de l'Alide ‘Abd el ‘Azīz. Il défait Armānoūs et prend la ville (1). Quelque temps après, c'est une autre expédition, contre Amorium, où il s'agit également de sauver une Hāshimite, prisonnière du roi Martāoūs, oncle maternel de l'empereur. Delhemma, ‘Abd el Wahhāb et Battāl s'emparent après des aventures romanesques d'une ville forte non nommée, qui leur est livrée par Zanānir, fille du gouverneur, amoureuse d'un fils de ‘Abd el Wahhāb (2). Après quoi, on marche contre Amorium qui est prise après un long siège et un stratagème de Battāl (une troupe entre dans la ville sous l'aspect d'une caravane de ravitaillement.) La jeune fille est délivrée et Amorium est détruite. L'armée rentre à Mélitène, non sans avoir subi encore, après le départ, une attaque de l'empereur. (On a là le reflet de la campagne de 838).

Armānoūs (sect. 58) est détrôné par Bīmond (Bohémond ?), son fils et celui de Maïmoūna, noir comme sa mère, pour avoir fait preuve de faiblesse vis-à-vis des Musulmans et de Battāl en particulier. La conduite féroce de Bīmond à l'égard de Battāl et des autres Musulmans qui tombent entre ses mains, détermine l'intervention de ‘Abd el Wahhāb et ‘Amr, puis de Delhemma et de Mo‘tasim. Bīmond est tué par Delhemma. Armānoūs remonte sur le trône, mais

(1) Dans ces combats, Maïmoūna, qui est revenue combattre avec les Malāfita, est tuée par Delhemma.

(2) Beaucoup de détails sont semblables à ceux de l'aventure de Sahsāh dans un couvent (1e partie).

le calife refuse ses propositions de paix, et s'empare bientôt, par ruse, de Constantinople et de l'empereur. Armānoūs est contraint de rebâtir la mosquée détruite de Maslama.

ʿOqba réussit une fois de plus à exciter le calife contre les Kilāb. Battāl doit se cacher et s'exiler, cependant qu'à Mélitène il y a lutte ouverte entre les deux tribus. Mais les Kilāb, aidés par un géant noir venu d'Égypte, el Lamlamān, chassent les Solaïm. Le calife appelle alors contre les Kilāb l'empereur Armānoūs. Et c'est, selon l'habitude, une suite de combats agrémentés de surprises, d'enlèvements et d'évasions. Finalement, les Musulmans sont devant Constantinople et sur le point de crucifier ʿOqba. Il n'est sauvé que par l'arrivée inopinée du roi franc Mīlās, fils de M. n. f. loūs, qui vient pour la croisade et la reconquête de Jérusalem. Le Franc est d'ailleurs tué par Delhemma, à la grande satisfaction d'Armānoūs qui le soupçonnait de visées sur Constantinople.

Au cours de ces combats, ʿAbd el Wahhāb, s'étant égaré à la poursuite d'un ennemi, est tombé aux mains de gens qui l'ont emmené chez les Petchenègues, adorateurs du feu (sect. 61), et nous assistons à une longue suite d'aventures de nos héros chez ces païens. Nous les retrouvons tous à la recherche de ʿAbd el Wahhāb, y compris ʿOqba et Battāl, ces deux derniers continuant leur jeu ordinaire. Armānoūs profite pendant ce temps de l'anarchie qui règne dans la région de Mélitène pour prendre la ville et la raser complètement. Puis apprenant que ʿAbd el Wahhāb est bloqué dans une forteresse avec sa mère et d'autres émirs, il accourt pour les prendre, mais c'est ʿOqba et lui qui sont pris par les Musulmans. ʿAbd el Wahhāb lui rend la liberté, à condition que l'armée byzantine s'en aille et ne l'empêche pas de retourner chez les Musulmans.

C'est alors qu'entre en scène al Fāloūgos (Paléologue?), fils de l'empereur et de la fille du roi de Géorgie (1). Adversaire de la politique d'Armānoūs à l'égard de l'Islām et emprisonné pour cela, sa mère lui a fait donner en l'absence de l'empereur le commandement d'une armée et il a remporté une victoire sur des troupes que Battāl était allé chercher dans la région de Mélitène. Puis il a délivré Armānoūs et ʿOqba. Il fait alors étrangler Armānoūs et entreprend une guerre acharnée contre les Musulmans ; il s'empare par ruse de la forteresse de Yānis. Mais il est vaincu en combat

(1) On apprend plus loin qu'en réalité, il est le fils adultérin de la reine.

singulier par Delhemma et signe la paix. Il rend les prisonniers, dont ʿAmr, qui s'en retourne à Mélitène et la fait reconstruire.

A la faveur des démêlés du calife avec un révolté daïlamite, Bāhilāk, l'empereur Fāloūgos reprend la lutte. Il combat outre le calife, assisté des Kilāb et des Solaïm, le révolté lui-même qui a invité l'empereur à se soumettre à lui. Au cours de cette lutte (sect. 64), un noir de l'armée de Delhemma, Ghīlān, passe avec toute sa troupe au camp de l'empereur où il acquiert une haute situation. L'empereur ayant été blessé dans un combat singulier contre Bāhilāk (1), Ghīlān devient le véritable chef de l'armée byzantine (2). Enfin, après de multiples aventures, où l'on voit intervenir notamment un roi franc nommé Shamkhoūlis, roi « de l'île du Mur et de la forteresse de la Lune », les Musulmans arrivent à s'emparer de ʿOqba et s'avancent jusqu'aux portes de Constantinople pour le crucifier. Au cours des combats que leur livre Fāloūgos, ʿOqba s'enfuit, et les Musulmans doivent se contenter d'imposer tribut à l'empereur et de le contraindre à rebâtir la mosquée de Maslama qui s'est écroulée. Fāloūgos en personne travaille deux jours à la reconstruction. Les Musulmans font une entrée solennelle à Constantinople.

(Sect. 69) (3). ʿOqba, rentré auprès de Moʿtasim, a tramé un nouveau complot contre les Kilāb. ʿAbd el Wahhāb et Battāl sont arrêtés. L'ordre est donné de les noyer dans le Tigre. Mais grâce à la complicité du vizir, l'exécution n'est qu'un simulacre et les émirs s'échappent et s'en vont dans l'Inde chacun de leur côté. Battāl y exerce quelque temps le métier de maître d'école. Ils deviendront rois et ramèneront tout à l'heure des armées. Cependant, Moʿtasim, ʿAmr et les Solaïm engagent une lutte acharnée contre les Kilāb.

Mais voici un nouvel empereur, successeur de Fāloūgos qui a été renversé. C'est Michel el Maïmoūnī, ainsi appelé parce qu'il est le fils de Bīmond qui était lui-même fils de la noire Maïmoūna. Son attitude à l'égard de l'Islām est curieuse. Il semble n'entrer en guerre que par amour pour Solbān, fille d'Armawīl, roi des « Iles lointaines », et contre les Solaïm. Il est bien disposé à l'égard des Kilāb et des Noirs, parce que sa grand-mère, noire, a été quelque temps l'épouse d'Abd el Wahhāb. Mais la marche de l'empereur,

(1) Qui a été tué par l'empereur.

(2) Par la suite, Ghīlan sera tué par Delhemma.

(3) Les deux sections 69 et 70 sont très longues et ont respectivement 192 et 158 pages, alors que la section ordinaire comprend 64 pages, quelquefois 80.

qui arrive jusqu'à Amid et Nisibe, réconcilie contre lui Solaïm et Kilāb. A ce moment arrivent avec leurs armées de Zendj, ʿAbd el Wahhāb et Battāl qu'on croyait morts et qui ont traversé, avec de multiples aventures, tout l'Irāq. L'empereur est vaincu et mis en fuite. Il recommence bientôt la lutte. Delhemma est faite prisonnière et envoyée par mer chez Aqrītish, roi de l'île des Provinces maritimes (al Sawāhil) et allié du roi juif Yahoūdā. Les Musulmans vont l'y chercher, s'emparent du roi Yahoūdā et l'envoient demander à Aqrītish la libération de Delhemma. Aqrītish refuse et est tué par Yahoūdā. Bientôt Delhemma est délivrée.

Michel entreprend une nouvelle expédition contre Mélitène et s'empare de la ville en compagnie du roi franc Takfoūr. Moʿtasim et ʿAbd el Wahhāb reprennent la ville. Au cours du séjour que le calife fait à Mélitène, il a l'occasion de se convaincre des véritables sentiments de ʿOqba. Celui-ci, dénoncé par Walīd, le seul de ses fils qui soit resté musulman, est découvert faisant ses dévotions dans l'église souterraine de sa maison de Mélitène. Moʿtasim le fait arrêter et commence à avoir moins de confiance dans l'émir ʿAmr, ami de ʿOqba : il le soupçonne même un instant d'être lui aussi, chrétien. (Sect. 70). Mais ʿOqba s'échappe. Je ne m'étendrai pas sur ses multiples aventures. La poursuite de ʿOqba devient maintenant l'essentiel du roman et Battāl court après lui en Espagne, en Égypte, au Hidjāz, à Bagdad, etc. On arrive enfin à le prendre et on l'emmène pour le crucifier sur la Porte d'or à Constantinople. L'armée musulmane subit de violentes attaques de le part des Byzantins qui voudraient à tout prix sauver leur précieux auxiliaire, celui qu'ils surnomment « l'œil du Christ, la preuve vivante du Messie, etc. » Tous les peuples chrétiens avec dix-sept rois sont rassemblés là et combattent avec acharnement. Le conteur les énumère : Roūms, Noirs, Doucas, Malāfita, Zagāwira, Francs, Bulgares, Slaves, Russes, Abkhāz, Vénitiens, Petchenègues, Cumans, Maglabites, Constantinopolitains (1). Malgré tous leurs efforts, ʿOqba est crucifié.

L'armée musulmane s'en retourne pleine de joie. Mais elle tombe dans une embuscade, au défilé des Anatoliques, organisée par un roi franc, un roi des Iles, H.r.m.s. Au bout de sept jours de combat, les Musulmans ont tout à coup à faire face à une nouvelle armée

(1) Presque tous ces peuples ont déjà joué un rôle au cours du roman. Ici on ne retrouve pas les Arméniens, les Géorgiens et les Alains qui précédemment sont souvent mentionnés.

qui, avertie, arrive de Constantinople avec l'empereur Michel. Le Calife, sous la pluie de flèches de ses 4.000 Turcs, parvient à faire une percée et s'échappe avec 400 hommes. Les autres Musulmans périssent jusqu'au dernier, attaqués qu'ils sont par de nouvelles forces, celles du roi des Vénitiens (Banādiqa). Cependant Battāl et quelques uns de ses compagnons, dont Yānis, parviennent à rentrer à Mélitène. Un autre groupe de 40 combattants, dont ʿAbd el Wahhāb et Delhemma, s'enferme dans une caverne. Ils y sont assiégés pendant 40 jours, enfumés, puis bloqués par les neiges ; ils sont considérés comme perdus (1).

Peu après, Moʿtasim meurt.

V. *Le calife Wāthiq. Conclusion du roman.*

Le calife Wāthiq décide une expédition de vengeance. L'empereur Michel est pris et mis à mort, son armée fuit vers Constantinople et son successeur, l'empereur Mīlās obtient une trêve. Puis a lieu une deuxième expédition au cours de laquelle l'empereur Mīlās est vaincu et forcé de se réfugier dans sa capitale. Mais là il tombe aux mains de ʿAbd el Wahhāb et Delhemma qu'un génie a miraculeusement sauvés dans la caverne et transportés à Constantinople, tandis que d'autre part il faisait fuir Mīlās devant Wāthiq et Battāl. L'armée du calife arrive et entre à Constantinople. L'empereur est exécuté. Le calife nomme un gouverneur qui est Zālim, fils de ʿAbd el Wahhāb, et fait ériger une belle mosquée.

Les dernières pages du roman racontent la fin édifiante, à la Mekke, de ʿAbd el Wahhāb et Delhemma et la retraite de Battāl à Ankoūriya (Angora), ville qu'il a choisie en souvenir de l'expédition de Moʿtasim contre Amorium. Mais les derniers jours de Battāl, à l'époque de Motawakkil, successeur de Wāthiq, sont assombris par de nouveaux succès des Byzantins : il reprennent tout le pays conquis jusqu'à Mélitène. Battāl meurt et son tombeau n'échappe aux recherches des Byzantins, que parce que ses compagnons ont pris soin de le dissimuler. Les Byzantins demeurent les maîtres jusqu'à l'apparition des Turcs et de Aq Sonqor qui rebâtit Angora ruinée par les Byzantins et retrouve miraculeusement le tombeau de Battāl.

(1) Chose curieuse, dans toute cette affaire, il n'est pas question de ʿAmr. Et pourtant, un peu plus loin, on voit qu'il est mort, car son fils al Djarrāh est émir de Mélitène sous Wāthiq.

Tel est ce long roman dont la brève analyse précédente ne donne qu'une idée tout à fait incomplète. J'ai en effet volontairement laissé de côté un certain nombre de points. D'abord, dans la première partie, les aventures bédouines de Djondoba, père de Sahsāh, et de Sahsāh lui-même. Ces derniers ne sont pas sans intérêt et méritent une étude spéciale du fait qu'on les retrouve dans Omar el Noʿmān, car Sahsāh jeune a son correspondant exact dans Kānmākān [1]. Ensuite, j'ai réduit au minimum l'analyse des aventures héroï-comiques ou picaresques de Battāl et ʿOqba, que le conteur prolonge à satiété et dans lesquelles il double encore les deux personnages, ʿOqba par Shoūmadris, ou la sœur du qādī, Battāl par ses fils et sa fille. Leurs voyages hors du cadre géographique ordinaire du roman (Constantinople, Asie Mineure et frontière arabo-byzantine de l'Arménie du Sud à Antioche) dans des régions ou îles incertaines, mais probablement méditerranéennes, ainsi qu'en Espagne et au Maroc ont été résumés en quelques mots. J'ai passé sous silence un très grand nombre de personnages secondaires. Enfin j'ai négligé complètement les récits d'histoire intérieure, succession de l'Omeyyade ʿAbd el Malik, propagande abbaside, amours du calife Mahdī, fin des Barmékides, rôle de Zobaïda, guerre civile Amīn-Ma'moūn, etc. Il y a dans ce roman une masse de données et de faits, de noms propres et de thèmes folkloriques, venus des horizons les plus divers, dont on reste confondu et dans lesquels il est souvent difficile de voir clair. C'est le propre des épopées. Ici, il semble toutefois qu'on puisse s'appuyer sur un fond solide sur lequel s'est bâti progressivement le roman tel que nous le possédons, et qui est constitué par certains épisodes de guerre arabo-byzantine proprement dite. Ce sont ces épisodes qui sont, tout au moins dans leurs grandes lignes et leurs principaux détails, relativement les plus faciles à interpréter. C'est ce que j'essaierai de faire brièvement dans un article ultérieur.

(1) L'identité entre Sahsāh et Kānmākān et d'autre part la similitude des aventures byzantines de Sahsāh avec celles de Sharkân indiquent un rapport étroit, à préciser, entre Delhemma et Omar el Noʿmān.

IV

UN TRAITÉ ENTRE BYZANCE ET L'ÉGYPTE AU XIIIᵉ SIÈCLE ET LES RELATIONS DIPLOMATIQUES* DE MICHEL VIII PALÉOLOGUE AVEC LES SULTANS MAMLÛKS BAIBARS ET QALÂ'ÛN

Parmi les documents d'archives, intéressant l'histoire des relations entre l'empire byzantin et le monde musulman, en particulier l'Égypte [1], que nous a conservés le *Ṣubḥ al-Aʿshâ* de Qalqashandî, il s'en trouve un qui illustre admirablement certains points de la politique étrangère de l'Égypte et de Byzance pendant le règne de Michel Paléologue. C'est le texte du traité conclu en 1281 entre Michel et le sultan mamlûk Qalâ'ûn [2]. Mentionné très

[1] Pour l'Égypte, une lettre écrite par ordre de Muḥammad ibn Ṭugj al-Ikhshîd (323-334/935-946) à l'empereur Romain Lécapène (919-944) : Qalq., VII, 10 et seq. (également dans Ibn Saʿîd, *Kitâb al-Mugrib,* éd. Tallqvist, 18 et seq.); la traduction arabe d'une lettre écrite en 814/1411 par Manuel Paléologue au sultan mamlûk al-Nâṣir : Qalq., VIII, 121 (étudiée en même temps que le protocole en usage dans les rapports entre les Empereurs et les Mamlûks par le P. Lammens, *Les correspondances diplomatiques entre les sultans mamelouks d'Égypte et les puissances chrétiennes,* dans *ROC,* IX, 1904, 151 et seq., 359 et seq. Pour la Mésopotamie, le texte d'un traité conclu entre le Buwaihide Ṣamṣâm al-Daula ibn ʿAḍud al-Daula, sultan buwaihide de l'Irak (372-376/983-987) et Bardas Skleros, en 376/décembre 986 : Qalq., XIV, 20 et seq.; une lettre écrite par ordre du général buwaihide Abû'l-Fawâris Khutûr al-Turkî à Bardas Skleros, en 379/990 : Qalq., VII, 113 et seq. — On trouve aussi dans Qalq. la fameuse lettre du Prophète à Héraclius, VI, 376-377; la courte lettre de Hârûn al-Rashîd à Nicéphore I (802-811), VI, 457, toutes deux connues par ailleurs. Nous nous proposons d'étudier les plus importants de ces documents diplomatiques.

[2] Qalq., *Ṣubḥ al-Aʿshâ,* le Caire, 1913-1918, XIV, 72-78.

brièvement dans l'ouvrage de W. Björkman[1], il est resté ignoré des byzantinistes et négligé par les arabisants, malgré son grand intérêt[2]. Il a trait aux rapports de Byzance avec l'Égypte en fonction de leur situation respective vis-à-vis, d'une part, des Khans mongols de la Horde d'Or, d'autre part de Charles d'Anjou dont les vastes ambitions politiques menaçaient les possessions de l'un et l'autre souverain.

Le texte en a été emprunté par Qalqashandî à un ouvrage, souvent utilisé par lui, de Muḥammad ibn al-Mukarram, secrétaire de chancellerie sous Qalâ'ûn[3]; c'est sans doute aussi d'après Ibn al-Mukarram que l'a reproduit l'historien Ibn al-Furât, dont nous avons, dans le manuscrit 1596 de la Bibl. Nat. à Paris, des extraits au nombre desquels figure le texte en question, d'ailleurs un peu plus complet et plus correct dans la rédaction d'Ibn al-Furât que dans celle de Qalqashandî.

Ce traité se compose de deux parties :

a) la formule du serment juré par Michel Paléologue, dont le texte grec, envoyé au sultan Qalâ'ûn, a été traduit en arabe par les soins de la chancellerie égyptienne;

---

(1) *Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei im islamischen Aegypten*, Hambourg, 1928, p. 173.

(2) Aucun des ouvrages suivants étudiant, à des titres divers, l'époque de notre traité, ne le connaît : Quatremère, *Histoire des sultans mamlouks de Makrizi* (*Kitâb al-Sulûk*), Paris, 1837-45 (abrév. Maqrîzî); V. Tiesenhausen, *Sbornik materialov otnosjaššixsja k istorii Zolotoj Ordi* (*Recueil de matériaux relatifs à l'hist. de la Horde d'Or*), I, St. Pét. 1884; Howorth, *Hist. of the Mongols*, part. II, Londres, 1876-1888; Blochet, éd. et trad. de Moufazzal ibn Abil-Fazaïl, *Hist. des sultans mamlouks, Patr. or.*, XII, XIV, XX (abrév. Mufaḍḍal); Id., *Introd. à l'hist. des Mongols de Raschid ed-Din, Gibb Mem.*, XII, 1910; Id., éd. de Rashîd al-Dîn, *Gibb Mem.*, XVIII, 1911 (abrév. Rashîd al-Dîn); Heyd, *Hist. du commerce du Levant au moyen âge*, éd. fr. Leipzig, 1885; Chapman, *Michel Paléologue*, Paris, 1927; Uspenskij, *Vizantijskie istoriki o Mongolax i Egipetskix Mamljukax* (*Les historiens byzantins au sujet des Mongols et des Mamlûks d'Égypte*), dans *Viz. Vremennik*, XXIV, 1923-1926, Leningrad, 1926, p. 1-16; Vernadskij, *Zolotaja Orda, Egipet i Vizantija v ix vzaimootnošenijax v carstvovanie Mixaila Paleologa* (*La Horde d'Or, l'Égypte et Byzance dans leurs rapports réciproques pendant le règne de Michel Paléologue*), dans *Seminarium Kondakovianum*, I, 73-84, Prague, 1927; Bratianu, *Recherches sur le commerce génois dans la mer Noire au XIIIe siècle*, Paris, 1929; Vasiliev, *Hist. de l'emp. byz.*, Paris, 1932; Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*, fasc. I-III, Munich-Berlin, 1924, 1925, 1932.

(3) *Tadhkirat al-Labîb wa Nuzhat al-Adîb*. Sur cet ouvrage, voir Qalq., XIV, 70-71, et Björkman, *op. cit.*, 67, 77 et *passim*.

b) le texte du serment «d'accord» (ittifâq) juré par le sultan en réponse au premier dont il forme la contre-partie.

Le document est daté d'une manière assez précise. Dans le préambule qu'il a mis en tête, Qalqashandî nous dit que le texte grec arriva au Caire en ramaḍân 680 (14 décembre 1281-12 janvier 1282) et qu'il portait une date correspondant aux derniers jours du mois de muḥarram de la même année (22 avril-21 mai 1281); mais nous avons des indications plus nettes dans le corps même du traité. Le texte grec traduit en arabe est daté du 8 ayyâr (mai) de la 9e indiction de l'année 6789 de l'ère mondiale, c'est-à-dire 1281 de notre ère[1]. L'accord du sultan est daté du lundi 1er ramaḍân 680/14 décembre 1281[2]. Le traité a donc été conclu au début du règne du sultan Qalâ'ûn (678-689/1279-1290) et à la fin de celui de Michel Paléologue. C'est de lui qu'il est question brièvement dans le passage suivant de Maqrîzî[3] : «Le samedi 6 ramaḍân 680/19 décembre 1281, on dressa l'acte de serment que le sultan devait adresser à l'empereur Lascaris[4], souverain de Constantinople. Les ambassadeurs de ce prince étaient arrivés le jour correspondant à la fin de muḥarram de l'année 680/21 mai 1281, apportant la formule du serment qu'avait prêté leur maître»[5].

---

(1) Le texte de Qalq. porte : «wa huwa yawmu'l-khamîsi min shahri ayyârin min al-ta'rîkhi ('l-rûmiyyi) 'l-tâbi'i lisanati sittâti alâfin, etc.». L'éditeur de Qalq., ignorant la manière de dater des Byzantins, n'a pas vu que le mot «al-tâ'rîkhi» signifiait «indiction», que, par suite, le mot «al-rûmiyyi» n'avait pas à être rétabli, et enfin, qu'il fallait corriger «al-tâbi'i» en «al-tâsi'i». Le mois de ayyâr (mai) de l'année 1281 tombant dans la 9e indiction, qui commence le 1er septembre 1280, la correction s'impose. Nous l'avions déjà faite quand le texte d'Ibn al-Furât nous a confirmé la bonne leçon.

(2) Un dimanche d'après les Tables de Wüstenfeld.

(3) Maqrîzî, II, 1, 47.

(4) Lascaris est le nom générique chez Qalq. et les historiens arabes, des empereurs, tant de la dynastie des Lascaris que de celle des Paléologues. Voir Qalq. V, 402; VIII, 43; Quatremère, II, 1, 51, 61, 104, 139, etc.; Lammens, *ROC*, IX, 171. Michel Paléologue a une notice biographique dans le *Manhal al-Ṣâfî*, d'Abû'l-Maḥâsin, sous le nom de Michel et une courte mention sous le nom de *al-Askarî* (Lascaris). Nous n'avons pu voir que cette dernière dans le manuscrit de Paris (2068, f° 196 v.), qui ne s'étend pas jusqu'à Mîkâ'îl (Michel).

(5) On voit que les indications chronologiques de Maqrîzî et de Qalqashandî ne concordent exactement ni entre elles ni avec celles du texte des traités. Maqrîzî se trompe quand il date le serment de Qalâ'ûn du 6 ramaḍân, qui d'ailleurs n'est pas un samedi mais un vendredi; mais d'autre part,

Les négociations pour ce traité devaient être engagées depuis un certain temps : l'empereur prêta serment, en effet, devant deux ambassadeurs de Qalâ'ûn que le sultan nomme lui-même dans son serment, l'émir Nâṣir al-Dîn ibn al-Jazarî et le grand patriarche d'Alexandrie Anbâ Yûnus[1]. Or ces deux ambassadeurs sont mentionnés par Maqrîzî (II, 1, 23) comme étant partis pour la cour de l'empereur dès le mois de rabî' I 679/1er juillet 1280. Qalâ'ûn, déjà régent, il est vrai, avant que Salâmish fût détrôné, commence à régner effectivement en rajab 678/novembre 1279. Il s'agit donc vraisemblablement du premier acte diplomatique important de son sultanat à l'égard de Byzance.

Voici quelles sont les stipulations de ce traité.

A. — SERMENT DE L'EMPEREUR.

1. L'empereur promet son amitié au sultan et jure qu'il ne lui déclarera pas la guerre, ni n'incitera personne à la lui faire, à condition que le sultan observe la même attitude à son égard[2].

2. Il promet que les ambassadeurs du sultan jouiront dans l'empire d'une sécurité absolue et pourront traverser son territoire pour se rendre où ils voudront ou pour retourner en Égypte.

3 *a*) Les marchands venant des pays du sultan jouiront dans l'empire de la sécurité et de la liberté commerciale moyennant acquittement des taxes habituelles, à condition de réciprocité pour les marchands byzantins en Égypte.

Qalqashandî est dans l'erreur quand il dit que le texte grec arriva en ramaḍân. Cependant il semble difficile que ce texte ait pu arriver à la fin de muḥarram, 21 mai, comme le veut Maqrîzî. Cette date paraît un peu trop rapprochée de celle à laquelle eut lieu la prestation du serment par l'empereur, 8 mai.

[1] C'est probablement ainsi qu'il faut lire, au lieu de Anbâsiûs (Qalq.) ou Anbâsinûs (Maqrîzî), d'après Mufaḍḍal, XIV, 449-450, où l'on voit que Anbâ Yûnus b. Walî ad-Daula fut patriarche d'Alexandrie pour la deuxième fois de 669 à 692.

[2] Cette première stipulation de l'empereur se trouve presque mot pour mot dans le traité Venise-Byzance de 1265 : Miklosich et Müller, *Acta et diplomata graeca medii aevi*, Vienne, 1860-1890, III, 77.

b) Les marchands venant de Sûdâq[1] pourront librement traverser le territoire de l'empire pour se rendre dans les pays du sultan en acquittant les droits habituels, et transporter avec eux des esclaves, à condition que ces derniers ne soient pas chrétiens.

4. Les chrétiens, esclaves dans les territoires du sultan, pourront, s'ils sont régulièrement affranchis, se rendre librement par mer dans le territoire de l'empire; de même, les sujets de l'empereur pourront acheter librement des esclaves chrétiens dans les territoires du sultan et les emmener avec eux.

5 *a*) Au cas où l'un des deux souverains contractants désirerait envoyer dans les territoires de l'autre et réciproquement, des marchandises pour un but commercial, si le sultan désire que ces marchandises soient affranchies de tout droit en territoire byzantin, elles le seront à condition de réciprocité.

b) De même, l'empereur permettra aux émissaires envoyés par le sultan d'acheter des céréales en territoire byzantin, à condition de réciprocité et notamment à condition que le sultan permette aux envoyés de l'empereur de procéder à des achats de chevaux dans son pays.

6. Étant donné que, en raison de dommages causés parfois par des corsaires étrangers, à des sujets du sultan, dans les eaux territoriales byzantines, les sujets de l'empereur se rendant dans les pays du sultan avec des marchandises, sont (sans doute par voie de représailles), arrêtés et soumis à une contribution extraordinaire, l'empereur stipule que cette pratique doit cesser et que les commerçants byzantins ne seront plus tenus pour responsables des méfaits de pirates opérant dans les eaux byzantines.

7. Les plaintes des sujets du sultan victimes d'exactions de la part des sujets de l'empereur seront transmises aux autorités impériales et s'il y a lieu, un dédommagement sera accordé, à condition de réciprocité.

[1] Sur la côte Sud-Est de Crimée, le port le plus important du Kiptchâk à cette époque, les colonies génoises de Tana et Kafa étant plus tardives. C'est l'ancienne Soldaia (Sougdaia des Byzantins), qui, malgré la conquête mongole, avait conservé une population en majorité grecque et chrétienne. Voir Ibn Baṭṭûṭa, II, 414-415; Abû'l-Fidâ, II, 282, 319; Idrîsî, II, 395-400; Ibn Faḍl Allâh al-'Umarî, *Masâlik al-Abṣâr*, dans *Notices et Extraits*, XIII, 272, 361; Qalq., IV, 460; Heyd, I, 299; Defrémery, dans *Journ. as.*, 4e série, XIV, 461 et seq.

8. L'empereur laisse toute latitude au sultan, qui a engagé des démarches à ce sujet, d'inscrire dans le texte du serment une clause d'assistance navale de Byzance à l'Égypte contre «l'ennemi commun», avec les modalités de cette assistance.

B. — SERMENT DU SULTAN.

1. Le sultan promet paix et amitié à l'empereur aux mêmes conditions que celui-ci et ajoute que l'empereur ne devra pas assister un de ses adversaires, à quelque race ou religion qu'il appartienne, ou lui accorder libre passage sur son territoire.

2. Il spécifie que les ambassadeurs qu'il enverra dans le Kiptchâk (vers le territoire de Berké et de ses successeurs), jouiront d'une liberté et d'une sécurité absolues dans la traversée, à l'aller et au retour, sur terre et sur mer, du territoire de l'empire, ainsi que tous ressortissants du Kiptchâk, ambassadeurs ou autres, qui les accompagneront, de même que les esclaves qui seront avec eux.

3 *a*) Le sultan accorde aux marchands venant de l'empire byzantin, sécurité, liberté de circulation et protection contre les vexations, dans son territoire, moyennant paiement des taxes habituelles, à condition de réciprocité.

b) Les marchands venant de Sûdâq ou autres ports et transportant des esclaves vers l'Égypte, pourront librement traverser l'empire.

4. Quand un marchand musulman aura eu à souffrir de corsaires prétendant être sujets de l'empereur, le sultan avisera les autorités impériales pour les faire rechercher. Les sujets de l'empereur ne seront poursuivis en ce cas par les officiers du sultan qu'au cas où leur participation à l'acte de piraterie sera hors de doute.

5. Le sultan promet liberté et sécurité dans son territoire aux ambassadeurs et sujets de l'empereur, moyennant réciprocité.

L'importance de ce traité saute aux yeux. D'abord il est probablement unique; il n'existe pas, à notre connaissance, d'autres textes de traités entre

Byzance et l'Égypte soit à l'époque des croisades, soit à une autre époque. Il comprend d'une part, à côté des clauses d'ordre général, des stipulations d'ordre politico-commercial et politique, qui s'inspirent de circonstances historiques qu'on peut facilement reconnaître, et qui projettent une certaine lumière sur l'histoire compliquée des relations entre les peuples en contact dans le Proche Orient, Byzantins, Francs, Égyptiens, Mongols, à la fin du XIIIe siècle. Aussi, ce traité mérite-t-il d'être étudié en détail aussi bien du point de vue de la forme, que du point de vue juridique ou historique.

LA FORME DU TRAITÉ.

La forme sous laquelle ce traité se présente est assez curieuse et semble avoir frappé Qalqashandî. Ce dernier, dans le *Ṣubḥ al-Aʿshâ*, distingue deux grandes catégories de traités conclus entre puissances musulmanes et chrétiennes :

1. (XIV, 16-72) ceux dont le texte est issu exclusivement de la chancellerie du souverain musulman sans participation du souverain chrétien à la rédaction. Ce dernier reçoit simplement une copie du texte. Cette catégorie comporte plusieurs subdivisions qui se distinguent, soit par des critères purement formels et protocolaires, soit par le caractère unilatéral, ou bilatéral et réciproque, du pacte. Dans ce dernier cas, au traité proprement dit sont joints : *a*) le serment du souverain musulman ou de son représentant; *b*) le serment soit de l'ambassadeur du roi chrétien, soit du roi chrétien lui-même, au cas où, s'étant fait envoyer la copie du traité, il retourne l'acte du serment par lequel il jure d'observer ce traité (p. 71).

2. (XIV, 72-78) ceux à la rédaction desquels participent les souverains chrétiens. C'est le cas de notre traité, comportant deux textes, l'un issu de la chancellerie de l'empereur, l'autre, modelé sur le premier, issu de la chancellerie du sultan d'Égypte.

Il est notable que Qalqashandî n'a pas cité d'autres exemples que celui-là, de traités de ce genre. La raison en est probablement que, sous cette forme, ils devaient être assez rares. La plupart du temps, en effet, les nombreux traités islamo-francs que nous possédons sont du type précédent (1). Ce sont

les puissances chrétiennes qui demandent aux souverains musulmans l'octroi de certains avantages, surtout d'ordre commercial, et envoient un ambassadeur pour conclure le traité. C'est donc la puissance musulmane qui a l'initiative de la rédaction du pacte et de l'établissement des clauses [1], et son texte sert de modèle pour celui dans lequel la puissance chrétienne enfermera les engagements qu'elle prend en retour [2]. La forme particulière de notre traité vient de ce que les rôles sont ici renversés, le sultan mamlûk faisant figure de solliciteur, et l'étant en fait, comme nous le verrons plus loin. Par conséquent, non seulement ce sont les stipulations de l'empereur qui viennent en tête, mais encore c'est la forme même de son texte qui est reproduite, *mutatis mutandis*, dans les engagements pris par le sultan. Au lieu que, comme dans beaucoup de traités islamo-francs, nous ayons de part et d'autre une énumération d'articles, suivie d'un long serment, détaché des stipulations, nous trouvons ici, conformément au modèle habituel des traités entre Byzance et les républiques italiennes, de part et d'autre, un serment initial assez court, faisant pour ainsi dire corps avec les articles dont il commande toute la série [3].

Aussi Qalqashandî met-il en relief cette différence de forme. Les serments de Michel Paléologue et de Qalâ'ûn ne sont pas considérés par lui comme rentrant dans la catégorie ordinaire des serments échangés à l'occasion d'une paix ou d'une trêve, et dont il a parlé dans un chapitre précédent [4]; comme ils font corps avec le traité, ils doivent être, dit-il, placés dans le chapitre relatif aux traités [5].

---

[1] De même, dans le cas d'un traité conclu entre un sultan (ou un empereur byzantin) et une république italienne par exemple, c'est le sultan (ou l'empereur) qui a l'initiative de la rédaction du traité.

[2] Parfois même, les engagements de la puissance chrétienne étant pris directement par l'ambassadeur, ils sont rédigés sur place d'emblée en arabe.

[3] Voir, pour les traités byzantino-francs, les recueils de Tafel et Thomas, *Urk. zur ält. Handels- und Staatsgesch. der Rep. Venedig*, Vienne 1856-1857; Miklosich et Müller (comparer par exemple le serment de Michel avec celui qu'on trouve dans le traité Venise-Byzance de 1265, *loc. cit.*), et pour les différents types de traités islamo-francs, Amari, *Diplomi arabi*, *Prefazione*, LXVI et seq.; Mas-Latrie, *Traités de paix et de commerce*, *Introd.*, 279 et seq.; M. Hartmann, *Die islamisch-fränkischen Staatsverträge* (Kapitulationen), 30 et seq. (in *Zeitschrift für Politik*, XI, 1918).

[4] XIII, 311 et seq.

[5] XIV, 78.

On remarquera aussi que le serment du sultan ne se borne pas à reprendre les stipulations de l'empereur, qu'il n'y a pas une correspondance exacte entre les deux parties et que certaines clauses ont été supprimées par le sultan. Ainsi A 2 correspond à B 2 et B 5; B 2 précise qu'il s'agit d'ambassadeurs se rendant au Kiptchâk alors qu'A 2 est plus général. A 5, 7 et 8 n'ont aucun correspondant en B. Ces différences posent un problème sur lequel nous reviendrons.

L'ASPECT JURIDIQUE DU TRAITÉ.

Plusieurs des clauses de ce traité se retrouvent, à peu près dans les mêmes termes, dans toutes les conventions entre les États du moyen âge.

Telle, la clause d'amitié et de paix, qui peut être plus ou moins étendue et explicite, selon les préoccupations de l'un ou l'autre des contractants. C'est ainsi que le sultan en cette matière est plus précis que l'empereur et stipule que celui-ci devra s'engager à ne pas assister un de ses adversaires et à ne pas lui permettre de passer par son territoire. C'est la crainte d'une nouvelle croisade empruntant la voie de terre, qui inspire cette clause. D'ailleurs, les manuels à l'usage de la chancellerie égyptienne prévoient que dans cet ordre d'idées, il n'y a pas de formule fixe et limitative [1].

Telle aussi, la clause de réciprocité, qui est ici affirmée très nettement, notamment par la formule «wa naẓîru hâḏâ» (p. 73). Elle n'est pas toujours stipulée aussi explicitement bien qu'elle soit admise et supposée implicitement par tous les traités de l'époque [2].

Telle également la clause de sécurité des personnes et des biens des ressortissants de chaque souverain se rendant dans le pays de l'autre. L'octroi de cette sécurité (amân) est le principe fondamental des relations internationales au moyen âge. L'étranger n'a, en effet, aucun droit tant qu'il ne l'a pas obtenue [3].

De là découlent d'autres stipulations de notre traité, celles qui concernent

---

[1] Qalq., XIV, 9 et seq.

[2] Mas-Latrie, *Introd.*, 114-115.

[3] Hartmann, *op. cit.*, 24; Heffening, *Das islamische Fremdenrecht*, Hanovre, 1925, 127 et seq.

le remboursement de sommes (taxes, amendes) indûment perçues[1], ou la conduite à tenir à l'égard des corsaires. Les marchands byzantins ne doivent pas être tenus pour responsables des dommages causés aux sujets du sultan par des corsaires byzantins ou soi-disant byzantins. Le sultan l'admet et renonce expressément à des mesures de représailles. C'est là une clause qui se retrouve dans un grand nombre de traités du moyen âge[2]. Toutefois le sultan interprète un peu librement la pensée de l'empereur, lorsqu'il prétend avoir le droit, en conformité, dit-il, avec la stipulation précitée, de faire arrêter les sujets de l'empereur quand ils ont été manifestement reconnus coupables de l'acte de piraterie et qu'on a trouvé en leur possession les marchandises volées. Car le serment de Michel Paléologue ne contient rien qui autorise pareille interprétation. En tout cas, ce serait une dérogation à la pratique constante, d'après laquelle les puissances contractantes, dans les traités islamo-francs ou byzantino-francs, se chargent de poursuivre elles-mêmes leurs nationaux coupables de piraterie[3].

Les clauses qui ont trait aux esclaves chrétiens appellent quelques observations. Des stipulations de ce genre ne semblent pas avoir été d'un usage fréquent dans les traités du moyen âge; dans ceux que nous avons pu consulter, nous n'en avons pas trouvé d'analogues.

L'empereur stipule que le transport par les marchands d'Égypte ou du Kiptchâk, à travers le territoire de l'empire, d'esclaves chrétiens, sera interdit. Seul le passage des esclaves musulmans sera autorisé. Cette prohibition est évidemment d'ordre juridico-religieux; elle est d'ailleurs commune aux Musulmans et aux Chrétiens. De même que le Code Justinien interdit aux Infi-

[1] Cf. une clause semblable par exemple dans le traité Venise-Byzance de 1277, Miklosich et Müller, III, 90-91.

[2] Pise-Égypte, 1154 (Amari, 241; Heyd, I, 393; Schaube, *Handelsgeschichte der romanischen Völker*, 149); Venise-Alep, 1225 (Heyd, I, 375; Schaube, 214); Venise-Tunis, 1231 (Mas-Latrie, 198); Venise-Égypte, 1238 (Heyd, 141; Schaube, 188; Hartmann, 36); Venise-Tunis, 1251 (Mas-Latrie, 201), etc. Cf. Mas-Latrie, *Introd.*, 92; Heffening, 128 et n. 5.

[3] Cf. Mas-Latrie, *Introd.*, 94-95 et voir par exemple le traité Venise-Égypte de 1238 déjà cité ou Gênes-Tunis de 1250 (de Sacy, *Notices et Extraits*, XI, 25; Mas-Latrie, 120), Venise-Byzance de 1265 (Miklosich et Müller, III, 82). Les puissances contractantes s'engagent aussi à restituer les biens volés par les pirates : voir Gênes-Tunis, 1250; Sicile-Tunis, 1231 (Mas-Latrie, 153, *Monum. Germ. Hist.*, II, Const. IV, 188); Venise-Byzance, 1265.

dèles de posséder un esclave chrétien[1], de même la loi musulmane défend à un chrétien de posséder un esclave musulman[2]. C'est de ce principe que dérive l'interdiction de l'exportation d'esclaves musulmans au profit de Chrétiens ou d'esclaves chrétiens au profit de Musulmans[3]. Au xve siècle, à Kafa en Crimée, qui était aux mains des Génois, les autorités coloniales génoises ne permettaient pas qu'on exportât de là des esclaves chrétiens : on ne laissait partir que les Musulmans. Les esclaves étaient interrogés, et celui qui déclarait avoir l'intention de se convertir au Christianisme était immédiatement racheté par le consul[4]. Le sultan passe ce point sous silence dans son serment. Il se donne ainsi l'apparence de ne pas accepter cette restriction, mais il est bien forcé de l'admettre implicitement, puisque l'empereur est le maître des détroits et peut faire perquisitionner, comme il veut, dans les bâtiments marchands venant du Kiptchâk.

La clause 4 du serment de l'empereur est relative à la liberté pour les esclaves chrétiens, affranchis en territoire égyptien, de se rendre en territoire byzantin, et pour les sujets byzantins, d'acheter en territoire égyptien des esclaves chrétiens et de les emmener avec eux.

Une pareille stipulation ne s'accorde pas entièrement avec la loi islamique. Aucun des Infidèles, dit par exemple Abû Yûsuf Ya'qûb, qui est tombé entre les mains des Musulmans, ne peut retourner librement, même s'il est affranchi, en pays ennemi. Il faut qu'une rançon ait été versée[5]. De même, la loi musulmane s'oppose à ce qu'un étranger achète des esclaves en territoire musulman et les emmène hors de ce territoire. Cela peut être considéré, en effet, comme un désavantage pour la communauté musulmane[6].

[1] *Cod. Just.*, I, 10, 2, *apud* Diehl, *Justinien*, 553.

[2] Heffening, 49, n. 5; Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano*, Rome, 1926, 81. Mais le rite shâfi'ite permet aux Juifs ou Chrétiens de posséder des esclaves musulmans. Voir Sachau, *Moham. Recht nach schaf. Lehre*, 141, 147, 153, et Mez, *Renaiss. d. Islams*, 153.

[3] Heffening, 53, 75; Abû Yûsuf Ya'qûb, *Kitâb al-Kharâj*, trad. Fagnan, 116/292.

[4] Heyd, II, 557. Cf. 562, où l'on voit que, après la conquête de Constantinople par les Turcs, le sultan interdit aux Vénitiens, dans toute l'étendue de son empire, le transport des esclaves musulmans, n'autorisant que celui des esclaves chrétiens. — [5] Abû Yûsuf-Fagnan, 117-118/294.

[6] Id., 116/292; Hartmann, 56; Heffening, 52, 53, 107. Mêmes restrictions pour l'exportation des armes, des chevaux et du matériel de guerre. A Byzance, le «Livre du Préfet» interdit à l'étranger d'exporter des esclaves (Heffening, 107, n. 3; cf. Stöckle, *Byzantinische Zünfte*, 120).

La première partie de cette clause n'est d'ailleurs pas absolument claire dans le texte arabe, et il n'est pas impossible que le traducteur ait mal rendu le texte grec[1]. En ce qui concerne la seconde partie, il semble que la procédure qu'elle instituerait pour les rachats d'esclaves soit rare. Les rachats ne sont pas, en effet, affaire privée, mais affaire d'état et ont lieu d'ordinaire à la suite d'une négociation spéciale auprès du souverain musulman. Ce ne sont pas, en général, les particuliers qui vendent directement les esclaves chrétiens qu'ils possèdent, à un étranger quelconque; c'est l'autorité musulmane qui rachète les prisonniers aux propriétaires des esclaves et les livre au représentant du gouvernement étranger contre rançon ou échange, plus rarement à titre purement gratuit[2]. Dans beaucoup de traités islamo-francs, il y a une clause prévoyant la libération, réciproque ou non, des captifs, mais en général suivant la procédure que nous venons de décrire[3]. Cependant, dans un traité du XIIe siècle, se trouve une clause qui pourrait se rapprocher de la nôtre, dans laquelle un souverain musulman semble permettre que le rachat soit effectué par des particuliers et que les prisonniers soient librement emmenés par eux[4].

C'est peut-être en raison des difficultés théoriques (bien que la pratique fût plus conciliante) que soulevaient ces stipulations de Michel Paléologue, que Qalâ'ûn les laisse de côté dans son serment.

Une question analogue se pose pour certaines clauses commerciales qui ne réapparaissent pas dans le serment de Qalâ'ûn; celui-ci ne répond ni à l'offre d'exemption de droits sur les opérations commerciales privées de l'un

---

(1) Le texte arabe dit : «S'il y a dans le pays de Sa Puissance Souveraine des esclaves chrétiens, grecs ou appartenant à une autre nation chrétienne, attachés à la religion chrétienne, et qu'il arrive à certains d'entre eux d'être affranchis, que ceux qui auront avec eux des «'atâ'iq» obtiennent de Sa Puissance Souveraine pleine et entière liberté de se rendre par mer dans le pays de Mon Impériale Majesté.» Le mot «'atâ'iq» ne peut régulièrement signifier que «femmes esclaves affranchies», ce qui n'offre pas un sens satisfaisant, à moins qu'on ne suppose l'omission accidentelle du masculin correspondant, «'utaqâ' wa 'atâ'iq». Faut-il lire «'alâ'iq»? (liens — de parenté ou autres). — On ne voit pas, d'autre part, dans quelles conditions se produirait l'affranchissement en question.

(2) Voir la théorie dans Mâwerdî, *al-Aḥkâm al-Sulṭâniyya,* tr. Fagnan, 283.

(3) Voir Mas-Latrie, 26, 131, 301, etc.; Amari, 251, 253, 265, etc.

(4) Traité de 1150 entre Pise et Ibn Mardentsh de Valence : Amari, 239 : «et si (Pisani) captivos in mea terra redimerint, aus liberi erunt, sine ullo dricto extraere debent».-Cf. Schaube, 323.

et l'autre souverain[1], ni à celle de vente de blé à l'Égypte, ni à la demande d'achat de chevaux par Byzance[2]. Sans doute ces propositions n'intéressaient-elles pas Qalâ'ûn. Peut-être, pour les achats de chevaux, y a-t-il également un empêchement juridique. Les étrangers, théoriquement, et pour les mêmes raisons, ne peuvent pas plus acheter en territoire musulman des chevaux que des armes et du matériel de guerre[3].

L'IMPORTANCE POLITIQUE DU TRAITÉ.

LES RELATIONS DE BYZANCE AVEC LES SULTANS MAMLÛKS.

Particulièrement importantes sont les clauses d'ordre politique de notre traité. Nous avons déjà vu que, dans le serment du sultan Qalâ'ûn, le libellé de la clause d'amitié et de paix trahissait la crainte vague du retour d'une croisade passant par l'empire byzantin.

D'autre part, on remarque que le serment de Qalâ'ûn est particulièrement explicite sur les relations diplomatiques et commerciales de l'Égypte avec le Kiptchâk. Il semble que, dans l'esprit du sultan, le traité soit surtout conclu pour en assurer la liberté. Il faut donc examiner cette question en détail et pour cela, remonter jusqu'au règne de Baibars, qui avant Qalâ'ûn, pratiqua déjà la politique que nous révèle ce traité.

C'est la crainte des Mongols de Perse, infiniment plus dangereux que les Francs de Syrie, et dont la victoire d''Ain-Jâlût en 1260 a à peine arrêté l'élan, qui domine la politique de Baibars. Il faut à tout prix empêcher les Mongols de prendre pied en Syrie et de venir y renforcer les Francs. Or, dans la deuxième année de son règne, en 1262, se produit un événement que la diplomatie égyptienne met immédiatement à profit : le khan mongol de la Horde d'Or, Berké, en difficultés avec le khan mongol de Perse, Hûlâgû, notamment au sujet de la possession de l'Adherbeidjân, que Berké

---

(1) Il peut s'agir soit des produits de leurs domaines respectifs, soit de ceux des manufactures impériales ou sultaniennes, soit de ceux dont ils se réservaient le monopole de vente ou d'achat.

(2) Le traité de Nymphée de 1261, entre Michel Paléologue et Gênes, qui était conclu en vue de la reprise de Constantinople, contient une clause d'exemption de droits sur les achats d'armes et de chevaux de l'empereur dans les possessions génoises. (Migne, *PG,* 161, 1026 et seq.)

(3) Voir plus haut, p. 207, n. 6.

revendique comme faisant partie de son héritage, entre ouvertement en lutte contre Hûlâgû. C'est désormais un allié possible pour l'Égypte. Dès lors un des principaux buts de la politique de Baibars est de négocier et de maintenir une alliance étroite avec les khans de la Horde d'Or, contre l'ennemi commun.

C'est aussi Baibars, qui, suivant l'exemple donné par ses prédécesseurs et déjà par les Ayyubides, poursuit méthodiquement le recrutement de l'armée mamlûk par l'achat d'esclaves provenant du Sud de la Russie. Pour combler les vides occasionnés par les luttes contre les Mongols et les Francs, les révoltes intérieures, les exécutions, l'armée a besoin d'un afflux continuel de recrues. Baibars, qui est lui-même un Coman d'origine, c'est-à-dire un Turc d'une de ces tribus du Sud de la Russie qu'a englobées l'empire de la Horde d'Or, donne la préférence aux esclaves achetés sur les marchés de Crimée[1].

La nécessité d'entretenir des relations diplomatiques et commerciales suivies avec le pays de la Horde d'Or, pour y chercher une alliance contre Hûlâgû et pour y recruter l'armée mamlûk, impose à Baibars une politique d'amitié à l'égard de Michel Paléologue, qui vient de reconquérir Constantinople (1261) et qui, maître des détroits, peut interrompre à sa guise toute navi-

[1] Certains côtés de cette politique byzantine de Baibars ont été parfaitement vus par les historiens byzantins, George Pachymère et Nicéphore Grégoras. Ils expliquent très nettement que l'attitude de l'Égypte à l'égard de l'Empire est inspirée par le désir d'obtenir libre passage pour les navires marchands égyptiens allant en Crimée chez les Scythes d'Europe (c'est ainsi que, dans leur langue archaïsante, ils appellent à la fois les Mongols de la Horde d'Or et les Comans) pour y acheter des esclaves destinés à devenir des soldats. Car les Mamlûks ne pouvaient, disent-ils, recruter leur armée parmi les indigènes d'Égypte, qui sont lâches, efféminés et impropres à la guerre. Pachymère fait même à ce propos une longue dissertation sur la supériorité des races du Nord. Il montre que le sultan de l'époque (Baibars) tenait particulièrement à acheter des esclaves «scythes», parce qu'il était lui-même Coman d'origine. Le même historien regrette que l'empereur ait accordé au sultan de telles facilités pour le recrutement de son armée, et ait ainsi contribué à la défaite des Chrétiens de Palestine et de Cilicie. — Voir sur cette question, PACHYMÈRE, I, 174-179; NICÉPHORE GRÉGORAS, I, 101 et seq.; DEFRÉMERY, dans *Journ. as.*, 4e série, XVI, 59 et seq.; HEYD, II, 24 et 555-556; USPENSKIJ, 14 et seq.; VERNADSKIJ, 76-77; BRATIANU, 207; IBN FADL ALLÂH AL-'UMARÎ, *Masâlik al-Abṣâr,* dans *Notices et Extraits,* XIII, 267-268, dans TIESENHAUSEN, 211, et dans QALQASHANDÎ, IV, 458. Les Génois, puis les Vénitiens, établis en Crimée, contribuèrent, malgré les interdictions ecclésiastiques, à fournir l'Égypte d'esclaves. (Voir HEYD, II, 36 et seq., 557 et seq.) Peut-être les «ahl al-Sûdâq» de notre traité comprennent-ils les Génois.

gation vers la mer Noire. Car les Mongols de Perse dominent toutes les parties de l'Asie Mineure qui n'appartiennent pas à Michel Paléologue ou à l'empire de Trébizonde; ils tiennent la Cilicie ou Petite-Arménie, le sultanat seldjoukide de Rûm, la route de terre qui mène aux ports de la mer Noire, Sinope ou Samsûn, d'où l'on peut s'embarquer pour la Crimée. Force est donc à Baibars de faire passer ses ambassadeurs et ses marchands par Constantinople. La politique byzantine de Baibars, visant à une entente amicale avec Michel Paléologue, cherchant même à l'entraîner dans l'alliance avec le Kiptchâk, est donc fonction de sa politique mongole.

Baibars obtient de l'empereur, à une date qui n'est pas fixée, mais qui doit se placer vers 660/26 novembre 1261-14 novembre 1262, un traité qui accorde le libre passage par les détroits, aux vaisseaux transportant des ambassadeurs et des marchands égyptiens à destination du Kiptchâk[1]. C'est le traité dont parlent les auteurs byzantins, et dont il n'y a pas lieu d'abaisser la date jusqu'à 1266 ou 1263[2]. Quant aux historiens arabes, s'ils ne le mentionnent pas expressément plus tôt, ils y font, comme nous le verrons, une allusion formelle en 1264[3]. Ils nous disent en tous cas qu'en 660/1261-1262, une ambassade égyptienne, répondant à une demande adressée au sultan par l'empereur, et composée de plusieurs évêques, d'un patriarche melkite nommé Rashîd Kaḥḥâl, et de l'émir Fâris al-Dîn Ugûsh al-Mas'ûdî, se trouvait à Constantinople, où l'empereur lui montra la mosquée qu'il avait fait construire dans cette ville[4]. Après le retour de ses envoyés, le sultan fit

[1] PACHYMÈRE, 177, dit que le passage des bateaux ramenant des esclaves se produisit souvent, les détroits ayant été ouverts par suite des présents que le sultan envoyait au Basileus. NICÉPHORE GRÉGORAS, 101-102, dit que l'autorisation demandée de traverser les détroits une fois l'an fut facilement accordée, parce que jugée sans importance, et que, par la suite, il ne fut plus possible de la retirer : chaque année passaient un ou deux vaisseaux de transport.

[2] 1266 : CHAPMAN, 149; 1263 : BRATIANU, 206-207. L'une et l'autre date sont trop tardives, car dès 1262, nous voyons partir des ambassadeurs égyptiens pour le Kiptchâk. Cf. DÖLGER, *Regesten,* III, 40, qui donne la date de 1261-1262. VASILIEV, *Hist.*, II, 281, semble adopter une date tardive et croire que Michel ajourna longtemps sa réponse à Baibars.

[3] MAQRÎZÎ, I, 1, 240 (TIESENHAUSEN, 420). Voir plus loin.

[4] MAQRÎZÎ, *ibid.*, 177. Cf. M. CANARD, *Les exp. des Arabes contre Constantinople, Journ. as.*, t. CCVIII, 97. Cette construction était apparemment destinée à remplacer la mosquée détruite lors des troubles de 1204.

partir une nouvelle ambassade chargée de cadeaux destinés à la mosquée. Cette activité diplomatique avait certainement des buts politiques et doit être mise en rapport d'une part avec la situation du Seldjoukide de Rûm, 'Izz al-Dîn Kaikâ'ûs, que Michel et Baibars soutenaient l'un et l'autre contre Hûlâgû, et qui venait de se réfugier à la cour de Michel, d'autre part avec le désir de Baibars de nouer des relations avec la Horde d'Or [1]. C'est donc vraisemblablement alors, que le sultan mamlûk obtient le traité en question.

Dès lors on enregistre un échange continuel d'ambassades entre Baibars et Berké, et entre Baibars et Michel [2]. Les envoyés du Kiptchâk et de l'Égypte passent par Constantinople, y séjournent, s'y croisent, partent vers l'un ou l'autre pays ou en reviennent en même temps que des ambassadeurs de ou pour Byzance. C'est en Muḥarram 661/novembre 1262, que part du Caire la première ambassade pour le Kiptchâk, composée du jurisconsulte Majd al-Dîn et de l'émir Saif al-Dîn Kusharbek, avec une lettre destinée à obtenir de Berké qu'il prenne l'offensive contre Hûlâgû. Michel se montra plein de prévenances pour les deux envoyés et leur suite qu'il reçut et défraya de tout. Un des Musulmans, étant tombé malade, retourna en Égypte avec des ambassadeurs de Berké pour Baibars, qui se trouvaient aussi à la cour de Michel. Quant aux autres ils s'embarquèrent pour le Kiptchâk. Avec l'ambassadeur qui s'en retournait, partaient également des envoyés de l'empereur, porteurs d'une lettre par laquelle Michel avisait Baibars qu'il avait fait

[1] Hûlâgû avait mis fin au gouvernement de 'Izz al-Dîn Kaikâ'ûs, qui partageait le trône de Rûm avec son frère, Rukn al-Dîn, parce que 'Izz al-Dîn avait contracté une alliance avec Baibars. Cf. Maqrîzî, I, 1, 175; Ibn Khaldûn, *Kitâb al-'Ibar*, V, 174; Ibn Bîbî dans *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoukides*, IV, 296. (Cf. Blochet, *Rashîd al-Dîn*, 548; id. Mufaḍḍal, *Introd.*, 43/385); Nicéphore Grégoras, I, 81; Pachymère, I, 129 et seq. Michel n'allait d'ailleurs pas tarder à «lâcher» 'Izz al-Dîn.

[2] Dès 659/6 décembre 1260/25 novembre 1261, Baibars avait écrit à Berké, par l'intermédiaire d'un marchand alain : Tiesenhausen, 77 (Rukn al-Dîn Baibars); Maqrîzî, I, 1, 170. Ibn 'Abd al-Ẓâhir (Tiesenhausen, 46), dit 660. La lettre, comme toutes celles qu'envoya par la suite Baibars à Berké ou à son successeur, est une pressante invitation à la guerre sainte contre Hûlâgû. — Notons également que Maqrîzî signale sous 661/1263, une ambassade égyptienne à l'empereur qui fut arrêtée par les Francs de Chypre, et dont nous ignorons la date exacte (I, 1, 195).

tout son possible pour faciliter le voyage de ses envoyés [1]. Cette lettre parvenait à Baibars en mai 1263 [2].

Quelque temps après, en juillet 1263, Baibars expédiait une nouvelle ambassade pour le Kiptchâk. Mais quand elle arriva auprès de Michel Paléologue, celui-ci avait changé de politique. Les ambassadeurs Fâris al-Dîn Ugûsh et 'Imâd al-Dîn al-Hâshimî, en débarquant à Constantinople, n'y rencontrèrent pas Michel, qui était en train de guerroyer contre les Bulgares [3]. Mandés à la forteresse de Kasâiâ (Kasâbâ-Aksâiâ?), qui était à vingt jours de la capitale, ils y trouvèrent déjà un ambassadeur d'Hûlâgû. Michel leur expliqua qu'il ne pouvait les laisser partir pour le Kiptchâk, car il appréhendait que cela ne vînt aux oreilles d'Hûlâgû, avec qui il venait de conclure un traité, et ne fût considéré comme un acte d'hostilité. Il les renvoya à Constantinople et promit de les mettre en route dès son retour. (Mais il les fit languir pendant quinze mois. Finalement, il autorisa l'un des ambassadeurs à rentrer en Égypte, tandis qu'il gardait l'autre, Fâris al-Dîn Ugûsh, qui resta deux ans à Constantinople.) C'est sur ces entrefaites que se produisit l'attaque des troupes de Berké contre le territoire byzantin et que Michel s'enfuit devant elles [4].

[1] Voir le récit de cette ambassade dans Maqrîzî, I, 1, 183 et seq. (Tiesenhausen, 419); Ibn 'Abd al-Ẓâhir dans Tiesenhausen, 47-48 et 53-54. (Même récit dans Nuwairî, Tiesenhausen, 142; Maqrîzî, 213 et seq., note.) Les envoyés auraient rencontré l'empereur à Ania (probablement Ania en Carie, en face de Samos : Heyd, I, 429, 537) de là se seraient rendus à Constantinople, puis à Stamboul (*sic*), puis à D. f. n. siâ (Ibn 'Abd al-Ẓâhir; D. q. sîtâ dans Mufaḍḍal), port byzantin de la mer Noire à dix jours de traversée normale de la Crimée, deux jours par vent favorable. Il s'agit sans doute de Daphnousia, dont parlent les historiens lors de la prise de Constantinople par l'armée de Michel, comme étant alors assiégée par la flotte vénitienne. Cf. Ramsay, *Hist. Geog.*, 182; Pachymère, I, 146; Nicéphore Grégoras, I, 85. Quatremère et Blochet lisent Deksaita. Bratianu, 207, met ce port près de Samsun, qui n'était pas dans les possessions byzantines à cette époque. (Voir de Jerphanion, *Orientalia Christiana Periodica*, I, 1935, 257 et seq.; Orgels, *Byzantion*, X, I, 1935, 180 et seq.) — Cette première ambassade est confondue avec la suivante par Mufaḍḍal, XII, 114/456 et seq. (Tiesenhausen, 180 et seq.)

[2] Maqrîzî, 211; 214-215, note; Tiesenhausen, 419, 49, 78 (Maqrîzî, Ibn 'Abd al-Ẓâhir, Rukn al-Dîn Baibars); Mufaḍḍal, XII, 110/452 (Tiesenhausen, 178).

[3] Les «Francs» du texte sont certainement ici les Bulgares, et nous sommes au début de 1264, lors de la campagne au cours de laquelle Michel reprit à Constantin Tech des villes de Thrace et de Macédoine.

[4] Ibn 'Abd al-Ẓâhir (Tiesenhausen, 52-53) et Maqrîzî, 212 (Tiesenhausen, 420) sont très brefs

Ainsi Michel jouait avec Baibars un double jeu, comme il faisait également avec le sultan seldjoukide détrôné. Connaissant la puissance d'Hûlâgû, il était entré depuis quelque temps en pourparlers avec lui et lui avait laissé les mains libres du côté des Seldjoukides de Rûm, bien qu'il eût accueilli 'Izz al-Dîn Kaikâ'ûs à sa cour[1]. Par la suite il ne devait cesser d'envoyer à Hûlâgû ambassades et cadeaux. Il lui donna même en mariage une de ses filles naturelles, qui, étant arrivée chez le khan mongol après sa mort, épousa son successeur Abâgâ en 1265[2].

On ne pouvait être à la fois l'ami de Baibars et l'ami de son plus terrible adversaire, Hûlâgû. Aussi, quand Baibars apprit, en ramaḍân 662/juillet 1264, que l'empereur retenait ses envoyés, il entra dans une violente colère contre Michel Paléologue qu'il accusa d'avoir violé les engagements antérieurement souscrits, c'est-à-dire le traité dont nous avons précédemment parlé et que nous avons daté de 1261 ou 1262. On voit par les récits d'Ibn 'Abd al-Ẓâhir, et de Maqrîzî que Baibars convoqua une assemblée de patriarches et d'évêques, leur soumit le texte même du serment de Michel et fit excommunier l'empereur pour violation du serment. Cette décision lui fut signifiée

---

sur cette ambassade. Le principal récit se trouve dans Mufaḍḍal, 111/453 et seq. (Tiesenhausen, 178 et seq., avec en note les importantes variantes d'Ibn al-Furât.) Quatremère l'a donné dans sa traduction de Maqrîzî, 217 note, en l'attribuant par erreur à Ibn 'Abd al-Ẓâhir. La plus grande partie de ce récit paraît provenir, comme on le voit d'après Ibn al-Furât (cf. Tiesenhausen, 178, n. 1) de la *Vie de Baibars* composée par 'Izz al-Dîn ibn Shaddâd, mort en 684/1285 (voir sur lui Amedroz, dans *JRAS,* 1902, 800 et seq. et Sobernheim dans *Centenario Amari,* II, 152 et seq.). Mufaḍḍal a d'ailleurs confondu cette deuxième ambassade avec la première, qui était partie neuf mois auparavant. Il intercale en effet dans son récit une narration empruntée à Ibn 'Abd al-Ẓâhir (cf. Tiesenhausen, 53-54) et ayant trait sans doute possible à la première ambassade. Il est vrai que Ibn 'Abd al-Ẓâhir peut prêter à confusion, car, après avoir parlé du départ de la première ambassade (Tiesenhausen, 47-49), puis de celui de la seconde (52) et de la réaction du sultan quand il apprit l'arrêt de cette deuxième ambassade (52-53), il revient sur la première, raconte comment elle parvint à la cour de Berké (53-54) et dit qu'elle revint en Égypte où elle se trouvait en dhû'l-qa'da 662/25 août-23 septembre 1264 (55, et cf. Maqrîzî, 244). Ibn al-Furât (Tiesenhausen, 351-352) et Nuwairî, qui dépend de Ibn 'Abd al-Ẓâhir (Id., 142-143), ont également fait la confusion. Vernadskij, 78-79, ne semble pas, avoir distingué les deux ambassades. De même, Dölger, III, 40 et Bratianu, 207, qui ne parlent que d'une ambassade.

(1) Le traité avec Hûlâgû, auquel fait clairement allusion l'empereur (voir surtout Ibn al-Furât dans Tiesenhausen, 179, n. 4) fut conclu, d'après Dölger, III, 40, en 1261.

(2) Bar Hebraeus, *Chronography,* Oxford, 1932, I, 445. Cf. Chapman, 148.

par une délégation composée d'un moine, d'un prêtre et d'un évêque, chargés de porter également à Michel une lettre extrêmement sévère[1].

Est-ce ce retard de l'ambassade égyptienne qui provoqua les attaques mongoles contre le territoire byzantin? C'est la thèse soutenue par Vernadskij[2], et elle est assez vraisemblable. Cependant, il y a des textes formels selon lesquels l'arrêt imposé aux envoyés égyptiens fut, non pas la cause de la guerre, mais sa conséquence. Baibars, écrivant à l'empereur pour lui reprocher d'avoir manqué à son serment, lui dit : « Si c'est parce que tu es en mauvais termes avec le roi Berké et parce que ses armées ont ravagé ton territoire, que tu as retenu mes ambassadeurs, je rétablirai la paix entre lui et toi » (Ibn 'Abd al-Ẓâhir). De même, l'auteur de l'abrégé de la *Vie de Baibars*, Shâfî ibn Muhammad ibn 'Alî, dit : « Michel Paléologue avait retenu les ambassadeurs du sultan qui se rendaient auprès du roi Berké, en raison des incursions que Berké faisait sur son territoire et des dommages qu'il lui causait[3] ».

Si les incursions des Mongols de Nogai, le général de Berké, n'eurent lieu qu'en 1265[4], comme certainement les ambassadeurs égyptiens ont été empêchés de continuer leur voyage dès 1264, l'affirmation des deux historiens arabes, que l'arrêt des envoyés fut provoqué par l'attaque mongole, est sujette à caution. Mais il est fort probable que ces événements s'étendent sur les deux années 1264 et 1265.

C'est en 1264 que l'empereur autorisa le sultan seldjoukide détrôné 'Izz al-Dîn à venir le rejoindre sur le front de Macédoine[5]. On sait que, furieux de l'entente de Michel avec Hûlâgû, le sultan s'empressa d'intriguer contre

---

(1) Maqrîzî, 240; Ibn 'Abd al-Ẓâhir, dans Tiesenhausen, 52-53. Cf. aussi l'abrégé de la *Vie de Baibars,* Tiesenhausen, 124-125 et Vernadskij, 79. On voit par ces textes que le traité en question était de même forme que celui de 1281 (faṭalaba'l-sulṭânu nusakha'l-aymâni wa'akhraja minhâ yamîna'l-maliki Kirmîkhâ'ila'l-Ashkarî wahuwa bil-rûmiyyati). — L'excommunication de l'empereur, provoquée par le sultan d'Égypte, a des antécédents : au xe siècle, selon le récit de Tanûkhî, *Nishwâr al-Muḥâḍara,* 30-36 (cf. Hilâl al-Ṣâbi', *Kitâb al-Wuzarâ',* 327-330), on voit le vizir 'Alî ibn 'Îsâ obtenir un meilleur traitement des prisonniers musulmans en menaçant de faire excommunier l'empereur par le Patriarche d'Antioche et le Catholicos de Jérusalem.

(2) *Op. cit.,* 79.

(3) Tiesenhausen, 53 et 124.

(4) Chapman, 75.

(5) Dölger, III, 46; cf. Pachymère, 230-231.

l'empereur avec les Mongols de la Horde d'Or et les Bulgares, et que, sans doute à la fin de l'été 1264, alors que l'empereur, après avoir repris un certain nombre de places aux Bulgares, se préparait à rentrer à Constantinople et avait licencié la plus grande partie de son armée, se produisit l'attaque bulgaro-mongole qui surprit l'empereur. Celui-ci put à grand'peine arriver à la côte et s'embarquer pour Constantinople. Le sultan fut enfermé à Ainos, en Thrace[1]. Bulgares et Mongols ayant appris où se trouvait 'Izz al-Dîn, vinrent assiéger la ville et, à la suite de longues négociations, obtinrent qu'on leur remît le sultan[2]. Les historiens byzantins nous disent que les troupes de Nogai se retirèrent tranquillement, dès que les habitants d'Ainos leur eurent livré la ville avec le prisonnier[3]. Mais il est fort probable qu'après la prise d'Ainos, les envahisseurs ne rentrèrent pas tranquillement chez eux et qu'ils marchèrent sur Constantinople, comme le dit expressément un récit arabe, en 1265 : pendant une bonne partie de cette année-là, les Mongols durent rester menaçants pour l'empereur et nous verrons que Michel en 1265 fit appel aux bons offices de Baibars pour les arrêter.

On peut donc dire dans ces conditions que c'est bien à cause des incursions mongoles que Michel retint les ambassadeurs égyptiens. Alors qu'au début de l'année 1264, quand les hostilités n'étaient pas encore déclarées il les avait retenus simplement par crainte de déplaire à Hûlâgû, quand il fut rentré à Constantinople, fuyant devant Nogai, il avait une excellente raison pour les empêcher de continuer leur voyage[4].

[1] A l'embouchure de la Maritza. Avant octobre 1264 : Maqrîzî place le fait en 662/4 novembre 1263-23 octobre 1264. Cf. BLOCHET, *Rashîd al-Dîn,* 549, note.

[2] Cf. PACHYMÈRE, I, 235 et seq.; NICÉPHORE GRÉGORAS, I, 100-101.

[3] PACHYMÈRE, 239; GRÉGORAS, 101.

[4] Vernadskij admet d'ailleurs que la guerre entre Michel Paléologue et les Mongols de la Horde d'Or dura de 1264 à 1265, p. 79. La cause de la guerre est en définitive l'alliance de Michel avec Hûlâgû, qui ferme à 'Izz al-Dîn la porte du sultanat de Rûm et l'amène à s'entendre avec l'ennemi d'Hûlâgû, Berké. Certains historiens arabes, MAQRÎZÎ, I, 2, 57 (TIESENHAUSEN, 422), Nuwairî et 'Ainî (TIESENHAUSEN, 133 et 482) attribuent la campagne contre Byzance à Mankû Timur, successeur de Berké, et à la date de 1270, contre Ibn 'Abd al-Ẓâhir et l'auteur du *Djami i tevarikh,* Rashîd al-Dîn (d'ailleurs très bref sur ce point). Dans l'édition de ce dernier, Blochet a montré, p. 549 (cf. *Appendice,* p. 54) que l'opinion de Rashîd al-Dîn et d'Ibn 'Abd al-Ẓâhir, contemporains des événements, avait plus de poids que celle de Maqrîzî et de Nuwairî, postérieurs. CHAPMAN, 75 et 148, met bien cette guerre en 1265, mais l'attribue à Mankû Timur, qui ne règne pas avant 1267.

D'après l'historien arabe 'Izz al-Dîn ibn Shaddâd, qui est à la base du récit de Mufaḍḍal, le retrait des troupes mongoles, marchant sur Constantinople, fut obtenu grâce à l'intervention de l'ambassadeur égyptien que retenait Michel, l'émir Fâris al-Dîn Ugûsh. Il n'y a pas lieu, semble-t-il, de prendre à la lettre l'indication fournie par Ibn 'Abd al-Ẓâhir et Maqrîzî, selon laquelle, quand Baibars eut notifié l'excommunication à l'empereur et ordonné à Fâris al-Dîn d'intervenir auprès de Berké pour arrêter la guerre, Michel accorda immédiatement aux ambassadeurs l'autorisation de se rendre auprès de Berké[1]. Ces renseignements sont en effet donnés sous l'année 662/4 novembre 1263-23 octobre 1264, et il faudrait admettre que Fâris al-Dîn serait parti pour le Kiptchâk en 1264. Mais cela est en contradiction formelle avec le récit d'Ibn Shaddâd-Mufaḍḍal, d'après lequel Fâris al-Dîn resta deux ans à Constantinople, par conséquent de 1263 à 1265. La fin du récit d'Ibn 'Abd al-Ẓâhir, d'ailleurs, annonçant qu'il sera traité plus loin du départ des ambassadeurs, nous permet de le reporter à l'année suivante, 1265. Et ainsi nous pouvons concilier, dans une certaine mesure et malgré quelques difficultés, le récit d'Ibn 'Abd al-Ẓâhir-Maqrîzî et celui d'Ibn Shaddâd-Mufaḍḍal.

Fâris al-Dîn aurait été soudoyé par l'empereur et aurait obtenu le retrait des troupes de Nogai, en témoignant que l'empereur avait conclu un traité de paix avec Baibars, et en alléguant que Berké devait s'interdire de faire la guerre à un allié commun. Fâris al-Dîn aurait également affirmé qu'il n'avait pas été retenu par l'empereur, mais était resté de son plein gré à Constantinople. Ce résultat obtenu, Fâris al-Dîn partit pour la cour de Berké[2].

[1] MAQRÎZÎ, 240 (TIESENHAUSEN, 421); IBN 'ABD AL-ẒÂHIR, dans TIESENHAUSEN, 53 : «faliwaqtihi, aṭlaqa'l-jamî'a 'alâ mâ sayudhkaru fî makânihi, in shâ'a 'llâhu». — Le récit ainsi annoncé manque d'ailleurs dans les extraits de Tiesenhausen.

[2] L'attitude de Fâris al-Dîn fut vivement critiquée à la cour de Berké, parce que, contrairement à ce qu'il avait dit à Nogai, il prétendit avoir été retenu malgré lui par l'empereur. Berké lui reprochait surtout d'avoir laissé périr tous les animaux étranges que Baibars lui envoyait en cadeau. 'Izz al-Dîn Kaikâ'ûs en voulait à Fâris al-Dîn d'avoir empêché par son intervention la ruine de l'empire, car si Nogai eût marché sur Constantinople, personne ne l'eût arrêté, l'empereur n'ayant à ce moment plus de troupes. (Cf. PACHYMÈRE, I, 232, 14.) Aussi écrivit-il à Baibars pour lui dénoncer les agissements de son ambassadeur et sa prévarication, Fâris al-Dîn ayant été, disait-il, largement dédommagé par l'empereur de la perte des animaux et des autres cadeaux. Quand il fut de retour en Égypte, en 665/1267 (IBN AL-FURÂT, TIESENHAUSEN, 180, n. 5; MAQRÎZÎ, I, 1, 218 note),

Pendant ces années 1264-1265, Michel Paléologue, comme à son habitude, fait une politique louvoyante, qui essaie de tenir la balance égale entre les deux parties, les Mongols de Perse et la coalition Égypte-Kiptchâk. Il ne peut risquer un geste capable de le brouiller avec Hûlâgû, puis Abâgâ, qui règne à partir de février 1265, qui devient son gendre et qui ne cessera de faire la guerre à la Horde d'Or jusqu'à la mort de Berké. Si Michel a rompu avec Berké, — et il lui aurait été difficile de faire autrement quand les armées de Berké étaient sur son territoire[1] — il a maintenu des relations avec Baibars. Au cours de l'année 1265 nous voyons arriver en Égypte, coup sur coup, deux ambassades de l'empereur, l'une en juin (début de ramaḍân 663), l'autre en septembre-octobre (dhû'l-ḥijja 663). L'une et l'autre durent quitter Constantinople avant que Fâris al-Dîn n'eût obtenu le retrait de Nogai, et elles avaient de toute évidence pour but de faire intervenir le sultan pour arrêter les Mongols. En effet, en août (shawwâl 663), Baibars répondait à la première en envoyant le chambellan Shujâʿ al-Dîn à Berké pour le prier de s'abstenir d'incursions sur le territoire de l'empire[2].

Michel s'efforça même de renouer avec Berké, et quand il donna son exeat à Fâris al-Dîn, il fit partir avec lui un ambassadeur chargé de solliciter l'alliance du khan de la Horde d'Or et de lui offrir un tribut annuel de trois cents robes de satin[3].

Cette démarche n'obtint pas le succès espéré, probablement. L'empereur avait à la cour de Berké un ennemi acharné en la personne du sultan seldjoukide ʿIzz al-Dîn qui dut influer sur la réponse du khan mongol. C'est ainsi

Baibars le fit arrêter et lui fit confisquer ce qu'il rapportait, d'une valeur de 40.000 dînârs. Il est à présumer en tout cas que Baibars ne lui en voulut pas pour avoir rétabli la paix entre l'empereur et Nogai, puisqu'il lui avait donné des instructions en ce sens.

(1) Les ambassadeurs de Berké qui arrivèrent en Égypte en dhû'l-qaʿda 662/25 août-25 septembre 1264 (Maqrîzî, I, 1, 244 (Tiesenhausen, 421); Nuwairî et Ibn al-Furât, dans Tiesenhausen, 132, 352) et qui revenaient avec les premiers envoyés que Baibars avait fait partir en novembre 1262 pour le Kiptchâk, durent passer à Constantinople avant les incursions de Nogai, sans quoi ils eussent été arrêtés.

(2) Maqrîzî, I, 2, 18-19 (Tiesenhausen, 421); Nuwairî et Ibn al-Furât, dans Tiesènhausen, 143, 352; cf. d'Ohsson, III, 392-393; Howorth, II, 1, 121; Dölger, III, 47. On ne sait à quel moment Shujâʿ al-Dîn arriva à Constantinople, puis à la cour de Berké.

(3) Mufaḍḍal, 113-114/455-456 (Tiesenhausen, 180.)

que les relations entre Byzance et la Horde d'Or, malgré le retrait des troupes de Nogai, restèrent tendues, et que, par contre-coup, les communications entre l'Égypte et le Kiptchâk furent interrompues.

Il semble en effet, qu'à partir du moment où Fâris al-Dîn quitta Constantinople pour se rendre à la cour de Berké, et jusqu'à l'avènement de Mankû Timur, par conséquent jusqu'à 1267, aucune ambassade égyptienne n'ait pu se rendre au Kiptchâk. Il ressort des indications données par Ibn al-Furât, que des envoyés de Baibars furent arrêtés à Constantinople jusqu'après la mort de Berké, que des envoyés de Berké restèrent en Égypte pour ne pas s'exposer à voir leur voyage de retour interrompu par l'empereur, et que des lettres furent échangées entre Michel et le sultan sur un ton dénué de courtoisie[1]. Mais après l'avènement de Mankû Timur, on enregistre un changement d'attitude de l'empereur.

Ce revirement aboutit à un nouveau traité entre Byzance et l'Égypte, et se traduit par une lettre de Michel d'un ton plus aimable qu'auparavant. Dans cette lettre, Michel disait qu'il avait fait partir les envoyés du sultan après avoir prêté serment envers lui[2], et après avoir différé l'envoi de «l'ambassadeur» jusqu'à la mort de Berké et l'avènement de Mankû Timur[3], et, en demandant au sultan de continuer à vivre en paix avec lui, il tentait une démarche pour arriver à la conclusion d'une paix générale, de l'Égypte avec le khan mongol de Perse, et de Byzance avec le khan mongol du Kiptchâk. Baibars répondit qu'il acceptait volontiers de renouveler son traité avec l'empereur, et de s'entremettre auprès de Mankû Timur pour la paix entre Byzance et le Kiptchâk, mais pour Abâgâ, il ne voulut rien entendre, disant qu'avec lui le seul argument était le sabre. Il intervint auprès de Mankû Timur dans le sens demandé.

(1) Tiesenhausen, 353.

(2) C'est-à-dire, après avoir fait rédiger et envoyer au sultan le texte du serment par lequel il proposait de s'engager.

(3) Le texte n'est pas très clair; on ne sait de quel ambassadeur il s'agit : «... yaqûlu : innahu sayyara rusula 'l-sulṭâni baʿda an ḥalafa lil-sulṭâni baʿda an akhkhara 'l-rasûla ilâ wafâti 'l-maliki Barakata... ». En ṣafar 666/22 octobre-19 novembre 1267, Baibars envoya une lettre à Mankû Timur pour le féliciter et l'engager à continuer la guerre contre Abâgâ : Maqrîzî, I, 2, 48 (Tiesenhausen, 422; cf. 353).

Pendant ces années 1264-1265, Michel Paléologue, comme à son habitude, fait une politique louvoyante, qui essaie de tenir la balance égale entre les deux parties, les Mongols de Perse et la coalition Égypte-Kiptchâk. Il ne peut risquer un geste capable de le brouiller avec Hûlâgû, puis Abâgâ, qui règne à partir de février 1265, qui devient son gendre et qui ne cessera de faire la guerre à la Horde d'Or jusqu'à la mort de Berké. Si Michel a rompu avec Berké, — et il lui aurait été difficile de faire autrement quand les armées de Berké étaient sur son territoire [1] — il a maintenu des relations avec Baibars. Au cours de l'année 1265 nous voyons arriver en Égypte, coup sur coup, deux ambassades de l'empereur, l'une en juin (début de ramaḍân 663), l'autre en septembre-octobre (dhû'l-ḥijja 663). L'une et l'autre durent quitter Constantinople avant que Fâris al-Dîn n'eût obtenu le retrait de Nogai, et elles avaient de toute évidence pour but de faire intervenir le sultan pour arrêter les Mongols. En effet, en août (shawwâl 663), Baibars répondait à la première en envoyant le chambellan Shujâ' al-Dîn à Berké pour le prier de s'abstenir d'incursions sur le territoire de l'empire [2].

Michel s'efforça même de renouer avec Berké, et quand il donna son exeat à Fâris al-Dîn, il fit partir avec lui un ambassadeur chargé de solliciter l'alliance du khan de la Horde d'Or et de lui offrir un tribut annuel de trois cents robes de satin [3].

Cette démarche n'obtint pas le succès espéré, probablement. L'empereur avait à la cour de Berké un ennemi acharné en la personne du sultan seldjoukide 'Izz al-Dîn qui dut influer sur la réponse du khan mongol. C'est ainsi

---

Baibars le fit arrêter et lui fit confisquer ce qu'il rapportait, d'une valeur de 40.000 dînârs. Il est à présumer en tout cas que Baibars ne lui en voulut pas pour avoir rétabli la paix entre l'empereur et Nogai, puisqu'il lui avait donné des instructions en ce sens.

(1) Les ambassadeurs de Berké qui arrivèrent en Égypte en dhû'l-qa'da 662/25 août-25 septembre 1264 (Maqrîzî, I, 1, 244 (Tiesenhausen, 421); Nuwairî et Ibn al-Furât, dans Tiesenhausen, 132, 352) et qui revenaient avec les premiers envoyés que Baibars avait fait partir en novembre 1262 pour le Kiptchâk, durent passer à Constantinople avant les incursions de Nogai, sans quoi ils eussent été arrêtés.

(2) Maqrîzî, I, 2, 18-19 (Tiesenhausen, 421); Nuwairî et Ibn al-Furât, dans Tiesènhausen, 143, 352; cf. d'Ohsson, III, 392-393; Howorth, II, 1, 121; Dölger, III, 47. On ne sait à quel moment Shujâ' al-Dîn arriva à Constantinople, puis à la cour de Berké.

(3) Mufaḍḍal, 113-114/455-456 (Tiesenhausen, 180.)

que les relations entre Byzance et la Horde d'Or, malgré le retrait des troupes de Nogai, restèrent tendues, et que, par contre-coup, les communications entre l'Égypte et le Kiptchâk furent interrompues.

Il semble en effet, qu'à partir du moment où Fâris al-Dîn quitta Constantinople pour se rendre à la cour de Berké, et jusqu'à l'avènement de Mankû Timur, par conséquent jusqu'à 1267, aucune ambassade égyptienne n'ait pu se rendre au Kiptchâk. Il ressort des indications données par Ibn al-Furât, que des envoyés de Baibars furent arrêtés à Constantinople jusqu'après la mort de Berké, que des envoyés de Berké restèrent en Égypte pour ne pas s'exposer à voir leur voyage de retour interrompu par l'empereur, et que des lettres furent échangées entre Michel et le sultan sur un ton dénué de courtoisie [1]. Mais après l'avènement de Mankû Timur, on enregistre un changement d'attitude de l'empereur.

Ce revirement aboutit à un nouveau traité entre Byzance et l'Égypte, et se traduit par une lettre de Michel d'un ton plus aimable qu'auparavant. Dans cette lettre, Michel disait qu'il avait fait partir les envoyés du sultan après avoir prêté serment envers lui [2], et après avoir différé l'envoi de « l'ambassadeur » jusqu'à la mort de Berké et l'avènement de Mankû Timur [3], et, en demandant au sultan de continuer à vivre en paix avec lui, il tentait une démarche pour arriver à la conclusion d'une paix générale, de l'Égypte avec le khan mongol de Perse, et de Byzance avec le khan mongol du Kiptchâk. Baibars répondit qu'il acceptait volontiers de renouveler son traité avec l'empereur, et de s'entremettre auprès de Mankû Timur pour la paix entre Byzance et le Kiptchâk, mais pour Abâgâ, il ne voulut rien entendre, disant qu'avec lui le seul argument était le sabre. Il intervint auprès de Mankû Timur dans le sens demandé.

---

(1) Tiesenhausen, 353.

(2) C'est-à-dire, après avoir fait rédiger et envoyer au sultan le texte du serment par lequel il proposait de s'engager.

(3) Le texte n'est pas très clair; on ne sait de quel ambassadeur il s'agit : « . . . yaqûlu : innahu sayyara rusula 'l-sulṭâni ba'da an ḥalafa lil-sulṭâni ba'da an akhkhara 'l-rasûla ilâ wafâti 'l-maliki Barakata . . . ». En ṣafar 666/22 octobre-19 novembre 1267, Baibars envoya une lettre à Mankû Timur pour le féliciter et l'engager à continuer la guerre contre Abâgâ : Maqrîzî, I, 2, 48 (Tiesenhausen, 422; cf. 353).

Ces renseignements nous sont donnés par Ibn al-Furât sous l'année 667/10 septembre 1268-30 août 1269[1]. Il semble que la date soit un peu tardive et que, puisque ces négociations sont mises en connexion avec l'avènement de Mankû Timur, il y ait trop de marge entre la mort de Berké (665/2 octobre 1266-21 septembre 1267) et l'arrivée de la lettre de l'empereur en 667.

Quoi qu'il en soit, il est certain, qu'après un refroidissement de ses relations avec l'Égypte et le Kiptchâk, Michel prit lui-même, entre 1267 et 1269, l'initiative de renouer. Ceci s'explique par le changement de souverain au Kiptchâk, mais aussi et surtout par les nécessités de la politique occidentale de Byzance, qui exigeaient qu'elle fût en paix avec les puissances orientales. Depuis l'invasion des Mongols de la Horde d'Or, qui avait mis l'empereur à deux doigts de la ruine, un nouveau danger était apparu, cette fois en Occident. Charles d'Anjou venait de conquérir Naples et la Sicile en 1266; dès 1267, il formait dans les Balkans une coalition contre Michel Paléologue[2]. On voit l'intérêt que ce dernier avait à renouveler son traité avec Baibars et à conclure la paix avec Mankû Timur. Cette dernière tentative devait d'autant mieux réussir que Mankû Timur avait, malgré les objurgations de Baibars, renoncé à la guerre contre Abâgâ, l'allié de Michel, et signé la paix avec lui, aussitôt après son avènement[3].

Le rétablissement de relations amicales avec le Kiptchâk et l'Égypte devait d'ailleurs être singulièrement utile à Michel. D'abord, Constantinople retirait un profit appréciable au point de vue commercial de liaisons maritimes plus fréquentes entre l'Égypte et la Crimée; mais surtout, les avantages politiques furent considérables. L'amitié de Baibars resta acquise à Michel, et quand,

[1] S'agit-il de la même chose dans l'abrégé de la *Vie de Baibars* (Tiesenhausen, 125) où il est fait mention de l'arrivée d'un ambassadeur byzantin à Damas, sans doute au début de 1269?

[2] Chapman, 81.

[3] Cf. Barthold, dans *Encycl. de l'Islam* sous Mangû-Timur. Dans ces conditions, nous pensons qu'il n'est peut-être pas exact de dire, comme Vernadskij, p. 79, in fine, que, après la guerre de 1264-1265, Michel fut contraint de se séparer d'Hûlâgû et d'adhérer à la coalition Égypte-Kiptchâk. C'est bien plutôt de son plein gré qu'il revint à un accord avec ces deux puissances, à un moment où, d'une part, l'alliance entre l'Égypte et le Kiptchâk était moins dangereuse pour son allié Abâgâ, et où, d'autre part, cet accord lui était particulièrement utile. Ce ne fut pas de la faute de l'empereur si sa politique de réconciliation générale en Orient et d'alliance entre lui-même, Abâgâ, Mankû Timur et Baibars, n'aboutit pas.

en 1276, Marie, reine de Bulgarie et nièce de Michel Paléologue, proposa une alliance au sultan contre l'empereur, Baibars ne voulut pas sacrifier sa bonne entente avec Michel[1]. D'autre part, c'est sans doute à partir de cette époque que commença à se dessiner le projet d'alliance matrimoniale entre le général de Berké et de Mankû Timur, Nogai, et la famille de l'empereur. On sait qu'il épousa une fille illégitime de Michel, et qu'il prêta une aide efficace à Byzance contre les Bulgares en 1278-1279[2].

Il y eut toujours par la suite quelques échanges d'ambassadeurs entre Byzance et l'Égypte, mais probablement pas de nouveau traité jusqu'à Qalâ'ûn. A l'avènement de ce dernier, la situation de l'Égypte, toujours la même, exigeait le maintien de la même ligne de conduite politique. Si, depuis Mankû Timur, il ne fallait plus compter amener le Kiptchâk à reprendre la guerre contre la Perse, Qalâ'ûn avait toujours besoin de la Horde d'Or et de Byzance. Les achats d'esclaves en Crimée étaient toujours aussi nécessaires pour faire face aux Francs, aux Mongols et aux grands féodaux comme Sonqor al-Ashqar[3]. Aussi Qalâ'ûn négocia-t-il un renouvellement du traité conclu en 1261 ou 1262 et déjà renouvelé en 1268-1269 (voir plus haut). Michel, de plus en plus menacé par Charles d'Anjou, avait, lui aussi, besoin d'une entente avec l'Égypte.

Comme nous ne connaissons pas la teneur exacte des traités précédents, il nous est difficile de savoir en quoi celui de 1281 diffère des autres. Cependant certains indices laissent penser que, dans l'esprit de Qalâ'ûn, lorsqu'il engagea les négociations, le traité ne devait pas se borner à copier l'ancien. Le serment de Michel nous montre formellement que Qalâ'ûn avait sollicité de Michel Paléologue, une assistance navale, que celui-ci avec l'aide de ses alliés les Génois, était parfaitement en état de lui fournir. Qalâ'ûn a laissé de côté cette clause, de sorte que nous ignorons quelles auraient été les modalités de cette assistance navale, qui sans doute aurait dû être réciproque.

La situation politique de l'un et de l'autre souverain vis-à-vis de l'Occident

[1] Pachymère, I, 428; Chapman, 149-150. Des ambassadeurs de l'empereur en Égypte sont mentionnés en 670/1271-2, et en 674/1275-6 : Maqrîzî, I, 2, 111, 127.

[2] Chapman, 80 et 136. D'après lui ce mariage se placerait vers 1266, date qui est sans doute à reculer.

va nous expliquer la raison pour laquelle, après avoir engagé des négociations à ce sujet, le sultan abandonna la clause. Il est évident, étant donné les termes dans lesquels en parle l'empereur, qu'il n'était pas question d'assistance navale dans le traité précédent et qu'il n'a pu en être question qu'à partir du jour où Qalâ'ûn se sentait directement menacé par une puissance nouvelle, Charles d'Anjou. On sait comment ce dernier inquiétait Michel Paléologue, en tant qu'héritier de l'empire latin qu'il voulait reconstituer. Mais il visait aussi l'Égypte et la Syrie. Depuis 1277, il était théoriquement roi de Jérusalem et son lieutenant avait reçu l'hommage des barons de Terre Sainte. A son avènement, Qalâ'ûn risquait donc de voir reconstituer l'unité franque en Syrie sous un souverain plus redoutable que les précédents [1]. Or, à ce moment il avait également à faire face au puissant émir de Damas, Sonqor al-Ashqar, qui avait pris le titre de al-Malik al-Kâmil, et aux Mongols qui redevenaient entreprenants et avaient partie liée avec Sonqor. On conçoit donc qu'en rabî' I 679/juillet 1280, quand il envoyait des ambassadeurs à Michel Paléologue, Qalâ'ûn était préoccupé non seulement de conserver les avantages obtenus par Baibars, mais de s'assurer un secours efficace de la part de Byzance, en vaisseaux, peut-être en armes et en vivres. Ces circonstances nous conduisent à penser que c'est Qalâ'ûn qui prit l'initiative de la demande de renouvellement du traité avec insertion d'une clause d'assistance navale dirigée contre l'ennemi commun, Charles d'Anjou. Michel Paléologue y était d'autant plus disposé qu'il n'ignorait pas non plus la formidable coalition qui se formait contre lui et qui allait grouper en 1281, avec Charles d'Anjou, Venise, le Pape, la France, les Serbes et les Bulgares.

Les événements de l'année 1281 expliquent sans doute comment, le danger devenant moindre pour Qalâ'ûn, il ne jugea pas à propos, en décembre 1281, quand il fit rédiger le serment «d'accord», de reprendre la clause d'assistance navale. La situation de Qalâ'ûn s'était améliorée en effet, cette année-là, considérablement, à un triple point de vue : Sonqor al-Ashqar se soumit moyennant reconnaissance d'une semi-indépendance dans la Syrie du Nord (ṣafar 680/mai 1281); les Mongols furent écrasés, près de Ḥimṣ, avec le concours de

[1] Sur Charles d'Anjou, voir Chapman, 78 et seq.; Röhricht, *Geschichte des Königreichs Jerusalem*, 976 et seq.

Sonqor (rajab 680/octobre 1281); une paix de dix ans, qui devait entrer en vigueur en mai et juillet, fut conclue avec Bohémond d'Antioche et les Hospitaliers de Syrie; bien plus, le roi de Jérusalem, suzerain de tous les barons francs, Charles d'Anjou, tout entier à la préparation de l'expédition projetée contre Byzance, avait, en novembre 1281, engagé des négociations avec Qalâ'ûn : ses envoyés, porteurs d'une lettre et de riches cadeaux, vinrent trouver le sultan à Lajjûn, en Palestine, au moment où il rentrait en Égypte [1].

Le danger était moins pressant, une clause d'assistance navale n'avait plus sa raison d'être. Et ainsi, le traité de 1281 entre Byzance et l'Égypte se borna à être un traité d'amitié et de commerce, où n'apparaissent plus les préoccupations politiques qui étaient concevables auparavant, et où se montre seulement le désir constant des maîtres de l'Égypte au moyen âge : se procurer des facilités d'achat de mamlûks sur les marchés de Crimée.

Tel est ce curieux document diplomatique qui méritait d'être tiré de l'oubli, et nous renseigne sur un aspect déjà connu de la politique de Michel Paléologue à l'égard de l'Égypte, mais en apportant des précisions que les byzantinistes ont intérêt à connaître [2]. Son examen nous a permis surtout d'esquisser les principaux traits des relations diplomatiques entre Byzance et l'Égypte sous le règne de Michel Paléologue et de faire ressortir l'esprit pratique et la diplomatie ondoyante et subtile de ce grand souverain [3].

Redevenu maître d'un empire réduit, mais puissant encore, Michel devait dans sa politique extérieure tenir compte d'un des plus importants facteurs méditerranéens, l'Égypte des Mamlûks. Il semble que son seul but ait été de vivre en paix avec les sultâns mamlûks ainsi qu'avec ses deux autres voisins, les Mongols du Kiptchâk et les Mongols de Perse, afin de pouvoir se consacrer entièrement à l'œuvre de restauration de l'empire en Europe et de parer aux entreprises de Charles d'Anjou, c'est-à-dire à la menace d'une nouvelle

[1] Pour tous ces événements, voir Mufaḍḍal, XIV, 324/448, 327/491; Maqrîzî, II, 1, 30, 35; Röhricht, 979, 981; Delaville le Roulx, *Les Hospitaliers*, 1934, p. 232 et n. 3.

[2] Nous avons donné la traduction de ce traité dans *Byzantion*, X, 2, 1935, p. 669-680, sous le titre : *Le traité de 1281 entre Michel Paléologue et le sultan Qalâ'ûn*.

[3] Cf. Bréhier, dans *Cambridge Medieval History*, IV, 609.

croisade de l'Occident contre Constantinople. Il lui était difficile de garder une stricte neutralité, étant donné l'état d'hostilité qui régnait entre les sultans mamlûks et le khan mongol de Perse, d'une part, entre celui-ci et le khan mongol du Kiptchâk, d'autre part. Il suivit d'abord une politique d'amitié à l'égard de l'Égypte et du Kiptchâk, qui avaient partie liée contre la Perse. Mais le développement de ses relations avec Hûlâgû et Abâgâ qu'il devait ménager comme ses plus redoutables voisins en Asie Mineure, l'entraîna à une guerre avec le Kiptchâk et à un refroidissement de ses rapports avec l'Égypte. Dès qu'il le put, il rétablit la situation antérieure qui subsista jusqu'à la fin de son règne, et essaya même d'établir une paix générale en Orient.

Les sultans mamlûks, n'ayant pas à cette époque de frontière commune avec l'empire byzantin, ne pouvaient avoir une politique byzantine qu'en fonction de leurs relations avec d'autres états, avec les Mongols de Perse, les Seldjoukides de Rûm, et les Mongols du Kiptchâk, sans oublier les Francs d'Occident ou de Syrie. En dehors des intérêts commerciaux que les marchands égyptiens ou syriens pouvaient avoir à Constantinople (la reconstruction de la mosquée montre qu'il y avait une colonie musulmane dans la capitale), l'état mamlûk fut amené à entrer en relations avec Michel Paléologue, d'abord pour soutenir son protégé, le sultan seldjoukide détrôné, puis pour maintenir une union étroite avec le Kiptchâk, son allié contre les Mongols de Perse, et pour obtenir libre passage des vaisseaux amenant des esclaves de Crimée. Ces deux derniers points furent le pivot de la politique égyptienne à l'égard de Byzance. L'Égypte avait, à ce point de vue, beaucoup plus besoin de Byzance que Byzance n'avait besoin d'elle. Aussi les relations sont-elles rarement interrompues, ou si elles le sont, elles reprennent très facilement. Ainsi en 1267-1268. A la fin du règne de Michel Paléologue, on voit se dessiner une politique d'entr'aide dirigée contre les ambitions menaçantes et pour Byzance et pour l'Égypte, de Charles d'Anjou. Mais par suite de circonstances fortuites, elle tourne court, et Qalâ'ûn ne s'engage pas au delà du simple traité d'amitié et de commerce traditionnel.

Bientôt, la chute de Charles d'Anjou et les Vêpres siciliennes allaient complètement modifier la situation à la fois en Occident et en Orient.

V

ARABES ET BULGARES AU DÉBUT DU Xe SIÈCLE (1)

Les Bulgares, établis dès la fin du VIIe siècle sur la frontière nord de l'empire byzantin, se sont trouvés parfois mêlés au grand duel que Byzance soutint contre les Arabes, et en relations avec ces derniers (2).

Une alliance entre Arabes et Bulgares aurait été naturelle, vu l'interdépendance des affaires bulgares et des affaires arabes dans la guerre que Byzance avait à mener contre l'un et l'autre peuple (3). En effet, les campagnes sur le front arabe, oriental ou occidental, forcent Byzance à dégarnir la frontière bulgare et favorisent les incursions des Bulgares ; réciproquement, les campagnes sur le front bulgare contraignent Byzance à négliger la frontière arabe et

(1) Il ne s'agira ici que des Bulgares des Balkans. Pour les relations entre Arabes, resp. Musulmans et les Bulgares de la Volga au xe siècle, (ambassade d'Ibn Fadlân), voir *Encycl. de l'Islam*, sous *Bulghār*.

(2) Avant le xe siècle, les Arabes furent parfois en relations avec les Bulgares. Ceux-ci intervinrent comme alliés de Byzance dans la campagne de Maslama ibn 'Abd al-Malik contre Constantinople et infligèrent une défaite aux Arabes. Voir *Journ. Asiat.* CCVIII, 1927, pp. 83, 90-91, 111, et Runciman, *History of the first Bulgarian empire*, Londres, 1930, p. 33. Les Slaves contre lesquels, en 283/896 selon Ṭabari (III, 2153 ; cf. Vasiliev, *Byzance et les Arabes à l'époque de la dynastie macédonienne*, St-Pétersbourg, 1902, p. 106), l'empereur Léon VI arma des prisonniers arabes, étaient des Bulgares. Cf. Barhebraeus, *Chronography*, trad. Budge, 152.

(3) A une autre époque, au xiiie siècle, alors que la situation n'était plus la même, on vit encore la Bulgarie rechercher l'alliance du Sultan mamlûk d'Égypte, Baibars, contre Michel VIII Paléologue (Pachymère, I, 428 ; Chapman, *Michel Paléologue*, Paris, 1926, p. 149-150).

favorisent les incursions musulmanes. La conclusion d'une paix ou d'une trêve avec l'un ou l'autre de ces deux adversaires permet à Byzance de reporter ses forces contre l'autre : ainsi Constantin Pogonat, après avoir signé la paix avec Mu'âwiya, peut se retourner contre les Bulgares qui commencent à passer le Danube en 678 ; l'établissement de relations amicales avec le successeur du tsar Syméon, mort en 927, permet à Byzance de reporter toutes ses forces contre les Arabes et de remporter des victoires décisives (1).

Cependant, une alliance entre Bulgares et Arabes ne put jamais se réaliser. Les Arabes ne semblent pas, d'ailleurs, l'avoir particulièrement recherchée : à l'époque où un concours étranger eût aidé efficacement les Arabes à détruire l'empire byzantin, les Bulgares n'étaient encore qu'un peuple barbare et inorganisé ; plus tard, quand le royaume bulgare eut atteint son apogée et fut une menace pour Byzance, les Arabes ne songeaient plus à renverser l'empire et n'avaient plus les moyens de le faire.

Il y eut cependant, au début du xe siècle, un projet d'alliance, dont l'initiative fut prise par les Bulgares. C'était l'époque où le puissant tsar Syméon (893-927) concevait l'ambitieux dessein de conquérir Constantinople et de se faire proclamer tsar des Bulgares et des Romains. Comme Constantinople était imprenable par terre, il fallait à Syméon l'aide d'une flotte. Pour l'obtenir, il s'adressa d'une part aux Arabes d'Ifrîqiya (2), les Fâṭimides, d'autre part aux Arabes d'Orient, en l'espèce, l'émir de Tarse. Les négociations avec les Arabes d'Orient n'aboutirent à aucun résultat connu ; de l'autre côté, la diplomatie de Romain Lécapène empêcha la conjonction dangereuse de Syméon et du calife fâṭimide.

(1) Théophane, Bonn, 546-547 ; cf. Vasiliev, *op. cit*, p. 229.

(2) Les Arabes d'Afrique s'étaient déjà en 807 alliés contre Byzance avec les Slaves du Péloponèse (voir Vasiliev, *Byzance et les Arabes à l'époque de la dynastie amorienne*, éd. franç., I, Bruxelles, 1935, p. 18 et 46 ; Dvorník, *Les légendes de Constantin et de Méthode*, p. 8).

Nous sommes renseignés par Cedrenus (1) sur le projet d'alliance avec les Fâṭimides ; malheureusement, cet historien ne donne pas d'indications chronologiques suffisantes pour que nous puissions être fixés sur la date à laquelle eurent lieu les négociations. Syméon, nous dit en substance Cedrenus, obsédé par l'idée de conquérir Constantinople, envoya une ambassade à Fatloun (ou Fatloum), souverain des Africains (2), pour l'engager à faire partir contre la capitale de l'empire une flotte qui se réunirait devant la ville à une armée bulgare que le roi conduirait à travers la Thrace. Ces forces assiégeraient la place de concert et s'en partageraient les dépouilles après la victoire. Syméon s'installerait ensuite à Constantinople, tandis que les Africains retourneraient chez eux. Les propositions bulgares, portées en Afrique (3) par une ambassade qui prit secrètement la mer, parurent avantageuses aux Africains qui renvoyèrent avec les ambassadeurs bulgares un certain nombre de personnages importants chargés de conclure un traité ferme sur ces bases. Mais toute la caravane tomba aux mains de la flotte byzantine du thème de Calabre et fut emmenée prisonnière à Constantinople. Romain Lécapène manœuvra alors habilement pour écarter le danger d'une alliance entre les Bulgares et les Arabes et gagner ces derniers. Tandis qu'il faisait emprisonner les Bulgares il renvoyait les Arabes comblés de présents pour leur prince. Il s'excusait toutefois en raison des circonstances (la guerre bulgare), de ne pouvoir momentanément payer le

(1) Cedrenus, II, 356. Cf. Vasiliev, 220-221 ; Amari, *Storia*, 1e éd., II, 173 ; Amari, 2e éd., 204 ; Runciman, *The emperor Romanus Lecapenus and his reign*, Cambridge, 1919, p. 90 ; Runciman, *Hist. of the first Bulgarian Empire*, Londres, 1930, p. 168.

(2) Le Fâṭimide 'Ubaidallâh al-Mahdî est appelé par Cedrenus *δυνάστης τῶν Ἀφρῶν* ou *τῶν Σαρακηνῶν* et *Φατλοῦν*. Ce dernier mot a été considéré par Amari comme une déformation du nom de dynastie, car al-Mahdî n'a pas dans ses noms celui de Faḍl ou Faḍlûn. C'est sans doute le nom d'un personnage fâṭimide avec lequel al-Mahdî a été confondu.

(3) *Πρὸς τὴν Ἀφρικήν*. Il ne semble pas que le mot désigne ici la capitale Mahdia, connue en Occident au moyen âge sous le nom de Africa. Le calife fâṭimide n'y réside qu'à partir de 308/921.

tribut annuel dû aux Africains. Leur souverain fut si satisfait de l'attitude de l'empereur, qu'il réduisit de moitié, de 22.000 à 11.000 dinars, le tribut en question, qui, ajoute Cedrenus, continua à être acquitté jusqu'à Nicéphore Phocas (1).

Aucun détail du texte ne permet de dire en quelle année du règne de Romain Lécapène eut lieu cet événement. Tout ce que nous pouvons affirmer, c'est qu'il est postérieur à l'avènement de Romain Lécapène en 919 et antérieur à l'entrevue de Syméon avec Romain, qui aboutit, sinon à une paix complète, du moins à l'arrêt des expéditions bulgares contre Constantinople, entrevue dont la date la plus vraisemblable, comme nous le verrons, est 923. Mais comme, d'autre part, les Bulgares engagèrent des pourparlers avec les Arabes de Tarse en 311/923, sans doute pour le même but, comme il est peu probable que les deux affaires aient été conduites simultanément, on peut estimer que les négociations avec les Fâṭimides sont antérieures et qu'elles eurent lieu avant 923 (2).

Nous connaissons l'existence de négociations entre les Bulgares et les Arabes Orientaux par un passage des « Prairies d'Or » de Mas'ûdî, qui, enveloppé dans un contexte

(1) Il s'agit d'un tribut que les Byzantins s'étaient engagés à payer aux Sarrazins de Sicile à la suite d'un traité conclu à l'épo- que de l'impératrice Zoé par le stratège du thème de Calabre. Ce traité avait pour but de faire cesser les attaques sarrazines contre les Pouilles et la Calabre que Byzance venait de reconquérir, et de laisser les mains libres à l'impératrice pour entreprendre la guer- re contre les Bulgares qui commença en 917. Ce traité fut conclu sans doute en 915 à l'époque du gouvernement d'Ibn Qurhub — cf. Amari 1e éd., II, 153-154 (Amari 2e éd. 180-181) et voir dans Runciman, *Rom. Lec.* p. 186, d'autres suppositions : 914 ou 918.

(2) Plus difficilement après 923, même si on met l'entrevue de Romain Lécapène et de Syméon en 924, comme le veut Runci- man (voir plus loin). Il semble que dans ce cas il ne reste pas un laps de temps suffisant. Pour Runciman les négociations avec les les Fâṭimides sont immédiatement antérieures à la dernière cam- pagne bulgare contre Constantinople, qu'il date de 924. Voir *Rom. Lec.*, 90 ; *Hist. of the first Bulg. Emp.*, 169. Mais Runciman n'admet pas les tractations des Bulgares avec les Arabes de Tarse et repro- che à Vasiliev d'y croire.

obscur, a fait l'objet d'interprétations très différentes. Mas'ûdî, dans un chapitre consacré aux peuples du Caucase et de la steppe russe, où il semble avoir confondu les Bulgares des Balkans et les Hongrois, nous donne le détail suivant (1) : « Quand les Musulmans, avec l'eunuque Ṭamal al-Dulafî, émir des marches frontières, et les flottes égyptienne et syrienne, partirent de Tarse pour une expédition, franchirent l'entrée du « ḫalîğ » (2) de Constantinople, puis l'entrée d'un autre « ḫalîğ » sans issue de la mer grecque et arrivèrent à Ḥ.r.f.n.diya (var. Ḥ.r.fîdiya ; dans l'édition de Paris, F.n.diya) (3), là, vint les trouver, par mer, une troupe de Bulgares, afin de les aider. Ceux-ci leur racontèrent que leur roi était dans le voisinage. Cela montre bien, comme nous l'avons indiqué, que les expéditions des Bulgares arrivent jusqu'à la mer grecque. Un certain nombre d'entre eux s'embarquèrent sur les vaisseaux des Tarsiotes et se rendirent avec eux à Tarse. »

Quand on essaie d'interpréter ce passage, on se trouve en face de sérieuses difficultés causées par l'incertitude de la lecture du nom de lieu et l'imprécision géographique de l'auteur. Mais tout d'abord, il importe de rejeter deux interprétations manifestement fausses.

Sous prétexte que, dans ce chapitre, Mas'ûdî a probablement confondu Bulgares de la Volga, Bulgares des Balkans et Hongrois, et que, dans les lignes qui précèdent immédiatement la mention de Ṭamal, il a attribué aux Bulgares des raids en Italie, en Espagne et en France, qui re-

(1) Ed. et trad. Barbier de Meynard, II, 16-18.

(2) Le mot « ḫalîğ » désigne aussi bien un canal et un détroit qu'un golfe ou une baie ou une mer resserrée. « Ḫalîğ al- Qusṭanṭîniyya » est ordinairement soit l'Hellespont, soit le Bosphore, soit l'ensemble des détroits. Un « ḫalîğ » sans issue ne peut être qu'un golfe assez profond et assez étroit.

(3) L'édition de Paris a فندية, « F.n. diya », que Barbier de Meynard a lu Fenedia et traduit Venis e (?). Mais les éditions du Caire ont حرفندية ou حرفيدية. Voir Caire, 1302, (en marge du Nafḥ al-Ṭîb de Maqqarî), I, 226, حرفندية ; 1303, (en marge d'Ibn al-Aṯîr), II, 12, حرفيدية ; 1346, I, 114, حرغيدية. Je n'ai pu consulter l'édition de Bûlâq de 1283.

viendraient plutôt aux Hongrois, Marquart (1) a voulu voir des Hongrois dans les Bulgares qui se sont abouchés avec l'émir de Tarse. Il s'est même fondé sur la fausse leçon F.n.diya (lu Fenedia), et la traduction Venise, proposée sans conviction par Barbier de Meynard, pour repousser l'hypothèse qu'il pourrait s'agir ici des Bulgares de Syméon, car il n'est pas possible, dit-il, que les Bulgares soient allés à Venise. Il est curieux que Marquart ait accepté si facilement la leçon de l'édition de Paris, alors qu'il a utilisé aussi une autre édition, et la traduction incertaine Venise, alors qu'un raid des Tarsiotes jusqu'à Venise est tout à fait improbable, et qu'au demeurant, le nom arabe de Venise est Bunduqiya et non Fenedia. Enfin, des rapports entre Arabes et Hongrois à cette époque sont plus que problématiques ; au contraire, une alliance entre Syméon, qui veut s'emparer de Constantinople, et les Arabes ennemis de l'empire, est très compréhensible. Ajoutons que, pour les besoins de la cause, Marquart a transformé les mots « par mer » de Mas'ûdî en « par terre ».

Runciman (2) d'autre part, trompé par le fait que Mas'ûdî confond les Bulgares de la Volga avec les Bulgares des Balkans, a cru qu'il s'agissait ici des Bulgares de la Volga. De façon tout aussi invraisemblable que Marquart, il a fait rencontrer à « Phenedia » sur la mer Egée, les Arabes de Tarse avec les Bulgares de la Volga. Il voit même là le résultat de la fameuse ambassade d'Ibn Faḍlân (309/921). En admettant même, comme le veut Runciman, qu'ils soient passés par terre par le territoire de leurs compatriotes des Balkans, un raid des Bulgares de la Volga jusqu'à la mer Égée est absolument invraisemblable.

Il s'agit certainement dans ce passage des Bulgares de Syméon. D'ailleurs, quand Mas'ûdî ajoute que les habitants de Constantinople et de l'empire ne peuvent se défendre contre eux que grâce aux murailles de leurs cités, c'est une allusion suffisamment claire aux incursions répétées de Syméon.

(1) MARQUART, *Streifzüge*, p. 156 et suiv. Il semble difficile que l'erreur de Mas'ûdî provienne d'une confusion graphique entre برغر (Bulgares) et بشغر. (Baškirs : Magyars).

(2) RUNCIMAN, *Rom. Lec.* 116-117, 136, cf. 90, note ; *Hist. of the first Bulg. Emp.*, p. 168. Runciman accuse à tort Vasiliev, qui, p. 222, a bien vu qu'il s'agissait des Bulgares de Syméon, d'avoir confondu les Bulgares de la Volga et les Bulgares des Balkans.

Il faut maintenant rectifier la chronologie de Mas'ûdî dont la date n'est pas d'accord avec celle que donne Ibn al-Aṯîr. Ce dernier mentionne un raid maritime de l'eunuque Ṯamal, mais sans parler d'une rencontre avec les Bulgares, en 311 (21 avril 923-8 avril 924). En 312 (9 avril 924-28 mars 925), il n'est question dans Ibn al-Aṯîr et de même dans Ibn Miskawaih, que d'une ambassade envoyée par l'empereur pour demander un échange de prisonniers ; le calife accepta que l'échange eût lieu, mais seulement après l'expédition d'été (ṣâ'ifa), et les ambassadeurs s'en retournèrent chez eux. Les Historiens ne disent pas si cette « ṣâ'ifa » eut lieu, et en tout cas, ils ne font aucune allusion à une expédition maritime cette année-là (1). Il est donc fort probable que c'est de la même campagne qu'il s'agit dans Ibn al-Aṯîr en 311 et dans Mas'ûdî en 312. La date de 311/923 est la plus vraisemblable. En effet, pour un autre événement contemporain, la chronologie de Mas'ûdî est en défaut. L'eunuque Ṯamal se trouvait en dû'l-qa'da 312 (29 janvier-27 février 925) à Kûfa, escortant une des caravanes du pèlerinage pour la protéger contre les attaques des Carmathes, qui se produisirent effectivement (2). La présence de Ṯamal à Kûfa à cette date n'est pas inconciliable avec une expédition maritime, qui aurait pu se terminer assez tôt en 312/924, pour qu'il fût possible à l'émir de se trouver en temps utile en 'Irâq. Mais Mas'ûdî place l'affaire de Kûfa en dû'l-qa'da 313 (18 janvier-16 février 926) au lieu de ḏû'l-qa'da 312, (3) ce en quoi il est manifestement dans l'erreur et a contre lui les autres historiens. On a l'impression qu'il a fait, pour l'expédition maritime de Ṯamal, le même décalage d'un an que pour la bataille contre les

(1) Voir IBN AL-A'ÎR, éd. THORNBERG, VIII, 106, 115 ; IBN MISKAWAIH, éd. AMEDROZ et MARGOLIOUTH, I, 139.

(2) IBN AL-AṮÎR VIII 114 ; MISK., I, 145-146 ; 'ARÎB, éd. DE GOEJE, 123.

(3) *Avertissement*, texte, p. 381 (BGA, VIII).

V

Carmathes. Dans ces conditions, il faut vraisemblablement reporter à l'été de 923 l'entrevue de Ṭamal avec les Bulgares.

Il serait intéressant de déterminer l'endroit où eut lieu cette entrevue, car on saurait ainsi approximativement où était à ce moment le tsar Syméon. L'imprécision géographique du récit de Mas'ûdî rend malheureusement cette tâche difficile. Qu'est-ce que « Ḥ.r.f.n.diya » ou « Ḥ.r.fîdiya »?

On peut d'abord songer à corriger en « Ḫarqîdiya ». On trouve ce nom dans le « Livre de l'Avertissement » de Mas'ûdî, comme celui d'une ville du thème du Péloponèse, à côté de Méthone, Corinthe et Athènes (1). Comme il n'existe pas, dans le Péloponèse, de ville dont le nom se rapproche de celui-ci, il est probable que Mas'ûdî veut désigner par là Chalcis d'Eubée, et qu'il considère comme ne formant qu'un seul thème, le thème d'Hellade dont fait partie Chalcis (2), et celui du Péloponèse qui ne furent séparés qu'au IXe siècle (3). La question est de savoir si cette Chalcis conviendrait au passage des « Prairies d'Or ». Le nom doit correspondre en effet à une ville : 1° qui soit sur les bords d'un « ḫalîǧ » sans issue, par conséquent d'un golfe étroit et allongé, ou en un endroit auquel on accède après avoir passé par ou devant ce « ḫalîǧ » ; 2° à laquelle les Bulgares n'ont pu arriver que par mer ; 3° qui ne soit pas très éloignée du lieu où se trouvait alors le roi des Bulgares. Il semble que Chalcis ne réponde que difficilement à ces conditions (4).

Si le toponyme de notre texte n'est pas Chalcis, il pourrait représenter la Chalcidique, et le « ḫalîǧ » en question

(1) *Ibid.*, 180.
(2) Cf. CONST. PORPH., *De Them.* p. 51 ; HIEROCLES, *Synecd.* 392.
(3) Cf. DVORNÍK, p. 8 et suiv.
(4) Dans une communication faite à l'Institut d'Études Orientales de la Faculté des Lettres de l'Université d'Alger, en mai 1935, j'avais émis l'idée que Chalcis d'Eubée pouvait à la rigueur répondre à ces conditions ; l'Euripe, très étroit et barré par un pont, aurait pu être considéré comme un « ḫalîǧ » sans issue (les cartes d'Idrisî font d'ailleurs tenir l'Eubée à la terre ferme) ; les Bulgares d'autre part étaient depuis 916 parvenus au golfe de Corinthe et occupèrent jusqu'en 927 plusieurs points intermédiaires (RUNCIMAN, *Rom. Lec.* 84). Mais cette identification me paraît maintenant moins satisfaisante. M. E. HONIGMANN m'écrit qu'à son avis il s'agit plutôt de la Chalcidique que de Chalcis d'Eubée.

V

serait l'un ou l'autre des golfes de la Chalcidique. Le roi des Bulgares pouvait se trouver cette année-là en Macédoine, et, la route de terre par la Chalcidique étant probablement barrée par le stratège de Thessalonique qui tenait encore la région (1), Syméon envoya par mer, d'un point quelconque de la côte de Macédoine, un groupe de Bulgares chargés d'entrer en contact avec les Arabes. Il est vrai qu'on attendrait en ce cas que le nom arabe eût l'article, comme le nom grec, tandis qu'il ne l'a pas et semble ainsi désigner une ville plutôt qu'une région.

Une autre hypothèse se présente à l'esprit. « Ḥ.r.f.n.diya » peut aussi se corriger en « Ḫarqaduniya », خرقدنية, et ce dernier en « Ḫalqaduniya », خلقدنية, (2), étant donné la permutation courante de l et r. C'est alors un des noms de Chalcédoine, et le texte de Mas'ûdî peut aussi à la rigueur s'appliquer à la situation de Chalcédoine. On peut comprendre que les Arabes ont traversé l'Hellespont, (le « ḫalîǧ » de Constantinople), puis, après avoir navigué dans la mer de Marmara, ont pénétré dans le golfe de Nicomédie, (le « ḫalîǧ » sans issue), et en sont ressortis pour aboutir à Chalcédoine. Il y a évidemment là quelques difficultés. Une escadre arabe aurait-elle pu sans que ce fait soit expressément signalé par l'historien, arriver ainsi à proximité de Constantinople? D'autre part, les mots « mer grecque », qui, d'habitude, sont employés pour la Méditerranée, s'appliqueraient ici bizarrement à la mer de Marmara dans laquelle se trouve le golfe de Nicomédie. Enfin Chalcédoine est appelée « Ḫalqîdûn » dans le « Livre de l'Avertissement » (p. 150 et 153) et par Ibn Rusteh (p. 98). S'il s'agit de Chalcédoine, l'arrivée des Arabes de Ṭamal eut lieu lorsque Syméon était en Thrace, ou même déjà sous les murs de Constantinople.

Nous n'aboutissons donc à aucune identification abso-

(1) Cf. VASILIEV, *Hist. de l'emp. byz.*, Paris, 1932, I, p. 421.
(2) Tel est le nom de Chalcédoine dans IBN ḤAUQAL, 129. Dans Ibn al-Faqîh, al-Gadqadûniya n'est qu'une simple déformation graphique de Ḫalqaduniya. (p. 146 n.). Cf. Yâqût, II, 407-408, 463, et III, 777, qui a Ḫadqadûna, Ḫalqadûna et al-Gadqadûna.

lument satisfaisante. Mais qu'on adopte l'une ou l'autre hypothèse, Chalcidique ou Chalcédoine, il est certain qu'en 311 (923) et non en 312 (924), des Bulgares de Syméon, qui, évidemment, avait fait cette année là une incursion en territoire byzantin et se trouvait soit en Macédoine soit en Thrace, vinrent soit en Chalcidique, soit à Chalcédoine, offrir leur aide contre Byzance à l'eunuque Ṭamal, émir de Tarse et des marches frontières. Cette offre de service devait naturellement comporter une contre-partie, le secours de la flotte arabe contre Constantinople.

Il est logique de considérer les Bulgares qui s'embarquèrent sur les navires de Ṭamal pour Tarse comme des ambassadeurs chargés d'aller poursuivre des négociations à ce sujet, en pays musulman. Ces négociations n'eurent sans doute aucun résultat. L'ère était passée où le calife abbaside pouvait s'engager dans une action d'aussi grande envergure contre Constantinople. D'ailleurs les Carmathes étaient menaçants et on avait besoin contre eux des forces de Ṭamal. On sait que ce dernier, l'année suivante, en 924, devait aller prendre le commandement d'une armée destinée à opérer contre les Carmathes qui arrêtaient le pèlerinage.

Quoi qu'il en soit, puisque Syméon avait absolument besoin de navires pour réaliser ses ambitieux desseins, on peut logiquement attribuer à l'échec des pourparlers qu'il avait engagés pour se procurer une flotte, le changement qui se produisit dans attitude lors de l'entrevue mémorable qu'il eut avec Romain Lécapène, et qui eut pour résultat l'arrêt des expéditions bulgares contre la capitale de l'empire. Syméon, voyant que Constantinople ne pouvait être prise par terre et qu'il n'aurait sans doute jamais l'appui d'une flotte arabe, abandonna l'espoir de s'emparer de la ville et de s'asseoir sur le trône de l'empire.

La date de cette entrevue est controversée. On la place soit en 923, soit en 924 (1). Si, comme nous le pensons, cette

(1) La date de 923 a été adoptée par ZLATARSKI, apud RUNCIMAN ; celle de 924 par DÖLGER, *Regesten*, I, 74 et RUNCIMAN, *Rom. Lec.*, App. I, p. 246-248, *Hist. of the first Bulg. Emp.*, p. 168, n. 2. Runciman pense qu'en 923, Syméon n'a pas pu être devant Constantinople, parce qu'il était occupé en Serbie. Mais sa présence en Thrace ou Macédoine cette année-là est attestée par Mas'ûdî dont les autres historiens arabes nous permettent de rectifier la chronologie. Il tire argument également du fait qu'en 924, Romain Lécapène demanda un échange de prisonniers au calife : ceci montre, dit-il, que l'empereur se sentait alors menacé en Europe. Mais l'entrevue de 923 n'avait pas complètement écarté le danger bulgare et l'on sait que l'année de sa mort, Syméon préparait une nouvelle invasion.

entrevue est en rapport avec l'échec des négociations engagées auprès des Arabes d'Orient, elle a dû avoir lieu à la fin de l'année 923. On peut supposer que les ambassadeurs bulgares, partis avec Ṭamal dans l'été de 923, sont revenus sans avoir obtenu ce qu'ils demandaient, auprès de leur souverain qui les attendait afin de prendre une décision, à l'automne de la même année. Et l'on est fondé à accepter comme vraisemblable pour l'entrevue de Romain et de Syméon, la date de septembre (ou de novembre) 923, conformément aux indications, d'ailleurs confuses, des historiens byzantins.

Il ne semble pas que, après cela, Syméon ait essayé de renouer des relations avec les Arabes jusqu'à sa mort. A partir de 927, il ne pouvait plus être question d'alliance entre Arabes et Bulgares, le successeur de Syméon, qui épousa une petite-fille de Romain Lécapène, étant dévoué à Byzance. Dès le second tiers du xe siècle, conformément à cette nouvelle attitude de la Bulgarie, de nombreux Bulgares s'engagent au service de l'empire et combattent dans ses armées contre les Arabes. Ils sont souvent mentionnés par les historiens dans les guerres de cette époque entre Byzance et le Ḥamdanide Saif al-Daula, ainsi que par les poètes contemporains.

Alger.

VI

MUTANABBI ET LA GUERRE BYZANTINO-ARABE. INTÉRÊT HISTORIQUE DE SES POÉSIES (1)

La guerre contre les Byzantins qui fut, à partir des Omeyyades, quasi-permanente, a fourni aux poètes arabes un fréquent sujet d'inspiration. Bien rares sont les personnages importants, califes ou émirs, qui n'ont pas cherché à acquérir, en participant personnellement à la guerre sainte contre l'ennemi chrétien, la gloire à la fois religieuse et profane dont ils étaient particulièrement avides. Et bien rares aussi sont les poètes, qui, quand leurs goûts personnels ne les portaient pas à chanter les exploits guerriers, n'ont pas tout au moins sacrifié à l'obligation qui s'imposait à eux de célébrer la gloire militaire des souverains auprès desquels ils vivaient. Même des poètes bachiques comme Abû Nuwâs, ou gnomiques comme Abû ʾl-ʿAtâhiya, ont tenu à chanter, à l'occasion, les mérites et les exploits d'Harûn ar-Rashîd, défenseur de la foi et vainqueur des Byzantins. Abû Tammâm et Boḥtorî ont à l'envi glorifié Maʾmûn, Moʿtaṣim et leurs généraux. Mais l'un des plus grands chantres de la guerre byzantine est sans contredit Mutanabbî, qui par sa fierté native, et son amour immodéré de la gloire, était bien qualifié pour devenir le barde attitré d'un émir prestigieux, dont la principale occupation fut la

(1) Les références entre parenthèses renvoient à Mutanabbî, éd. Dieterici, Berlin, 1861.

guerre, et qui emplit le monde musulman et le monde byzantin du fracas de ses armes et du bruit de ses héroïques chevauchées. Pendant neuf années, de 337/948 à 345/956, qui correspondent à la période la plus glorieuse des armes du Ḥamdanide, Mutanabbî fut le compagnon inséparable de Saif ad-Dawla dans ses multiples expéditions, et les exploits que ce dernier accomplit sur les champs de bataille d'Asie Mineure, de Syrie et de Mésopotamie, la valeur et l'audace de l'émir, ses succès, inspirèrent à Mutanabbî un certain nombre de pièces qui sont parmi les plus admirées de son œuvre.

Les principaux évènements de la guerre entre Byzance et Saif ad-Dawla auxquels assista Mutanabbî, ont en effet leur écho dans ses poésies. Il ne laissa passer aucune campagne sans y consacrer une pièce, quelquefois deux. Avec lui, en s'appuyant sur ses commentateurs, on peut reconstituer une histoire quasi complète de cette guerre entre 337 et 345.

En 339/950, il fit une grande expédition dans les terres de Cappadoce et de Charsiane : après être passé par Samandû-Tzamandos, sur le haut Karmalas-Zamanti Ṣû (affluent du Saihân), après avoir traversé l'Halys-Kizil Irmak, il ravagea les environs de Kharshana et de Ṣârikha, vainquit le Domestique Bardas Phocas à Baṭn al-Luqân, probablement le Lykos-Kelkid Irmak, et dans sa retraite fut surpris et défait dans la région située entre Marᶜash et Ḥadath (Mut. 450, 451). En 340/951, ce fut une campagne de moins grande envergure où Saif ad-Dawla, d'une part, dut éviter Samandû, fortement tenu par le Domestique, et, d'autre part, ne put arriver jusqu'à Kharshana à cause de l'hiver (id. 458, 460). En 341/952, Saif ad-Dawla reconstruisit la forteresse de Marᶜash, précédemment détruite par les Byzantins, et ceux-ci, malgré leurs efforts ne purent

interrompre les travaux (id. 472) ; il reçut, d'autre part, une ambassade byzantine (id. 497). En 342/953, se place une des plus remarquables campagnes de l'émir : entré en territoire byzantin par les passes du Taurus au nord-ouest de Samosate, il ravagea la région située entre Malaṭya-Mélitène, Zibaṭra-Sozopetra, et ᶜArqa ; arrêté au retour au Darb al-Mawzâr, il remonta vers le Nord, repassa près de Mélitène, franchit le Qubâqib-Tokhma Sû, puis l'Euphrate et revint en Syrie par la Mésopotamie. Mais apprenant en route que l'ennemi avait fait une diversion dans la Syrie du Nord, il passa sur la rive droite de l'Euphrate et s'avança à marches forcées vers Dulûk où il supposait qu'il rattraperait l'ennemi en retraite. Mais celui-ci était déjà passé. Saif ad-Dawla le poursuivit vers le Nord, l'atteignit près de Marᶜash et lui infligea avec un petit nombre de cavaliers, une des plus importantes défaites de la guerre, où le Domestique fut blessé et son fils Constantin fait prisonnier (id. 514, 529). En 343/954, après avoir reçu une ambassade grecque (id. 536, 537), Saif ad-Dawla reconstruisit la forteresse de Ḥadath et défit le Domestique qui voulait empêcher la reconstruction (id. 548). En 344/955, l'émir reçut une nouvelle ambassade byzantine (id. 556), et força à s'éloigner de Ḥadath une armée ennemie venue menacer la place depuis peu remise en état (id. 583). En 345/956, eut lieu la dernière campagne byzantine chantée par Mutanabbî. Ce fut une expédition partielle dirigée contre l'est de la ligne frontière, l'Anzitène et les places de Tell Baṭriq et autres du thème de Mésopotamie, commandées par le stratège Jean Tzimiscès, qui se trouvaient au Nord de l'Arsanas, branche méridionale de l'Euphrate ; cette opération, qui d'ailleurs ne fut pas la seule de l'année, fut couronnée de succès aussi bien dans l'attaque de Tell Baṭriq, que dans la retraite vers le Diyâr Bekr, où Jean Tzimiscès fut vaincu au Darb al-Khayyâṭîn (défilé des Tailleurs), près des sources de

l'Arghana Sû, branche occidentale du Haut-Tigre (id. 524, 600).

Les pièces que Mutanabbî a consacrées à chacune de ces expéditions de Saif ad-Dawla, nous permettent de suivre sur la carte la marche des armées. Parfois, les localités de la région frontière arabo-byzantine, auxquelles il a fait place dans ses vers, ne sont mentionnées par aucun historien ou géographe avant lui et même après lui, et c'est Mutanabbî qui permet de les situer, bien que souvent très approximativement. Ainsi le Darb al-Qulla, le Darb al-Mawzâr, dans la région Sud de Mélitène, ou Ḥiṣn ar-Rân, sur la rive gauche de l'Euphrate, entre Arqanîn-Arghana et Samosate, Sumnîn sur le petit lac appelé aujourd'hui Göldjik au Sud-Ouest de Kharpût etc. Yâqût, dans son Dictionnaire géographique cite à chaque instant Mutanabbî et souvent ne cite guère que lui. Il est donc une source d'informations sur la topographie des régions traversées par le Ḥamdanide, qu'il faut nécessairement faire entrer en ligne de compte, malgré son manque de précision.

Ses poésies ont aussi un indéniable intérêt historique. Documents contemporains d'un témoin oculaire, qui a assisté à la plupart des grandes batailles, qui souvent a composé une pièce à l'endroit même et au moment même où se produisait tel ou tel fait, ou tout au moins peu après l'évènement, par exemple, au retour d'une campagne, elles sont une source d'autant plus importante que nous n'en avons pour ainsi dire pas d'autre contemporaine, pour cette époque et cette région de l'histoire du Xe siècle. Elles sont donc plus d'une fois utiles pour corroborer ou préciser les faits rapportés dans les relations historiques postérieures, qui, d'ailleurs, s'inspirent parfois de Mutanabbî et de ses commentateurs.

Les poésies de Mutanabbî fournissent aussi des détails que ne connaissent pas les historiens proprement dits ou

qu'ils ont négligés, et qui nous permettent de faire revivre les évènements avec plus de précision et de vivacité ; elles nous apportent un précieux bagage de traits pittoresques et caractéristiques, grâce auxquels nous pouvons fixer l'aspect et comme la physionomie propre des différentes péripéties de la grande guerre du Xe siècle. Il n'est pas exagéré de dire que, beaucoup plus que les relations historiques, les poésies de Mutanabbî donnent l'impression visuelle et auditive réelle des marches, batailles, poursuites, massacres, etc. Bien mieux qu'elles aussi, elles nous présentent un tableau vivant du faste et du cérémonial des réceptions d'ambassadeurs, qui ne sont mentionnées qu'en quelques mots par les historiens.

Les vers de Mutanabbî fourmillent de ces détails dont la curiosité moderne est avide pour la reconstitution minutieuse du passé.

Plus d'une fois le poète décrivant la marche des armées de l'émir, nous dépeint de façon saisissante la rapidité foudroyante de ces escadrons légers qui durent souvent, comme on sait, à leur vitesse et leur mobilité, à leur apparition inattendue, des succès éclatants sur un ennemi surpris, pourtant supérieur en nombre. En 339, dans l'expédition de Charsiane, on a à peine le temps d'abreuver les chevaux : « le plus qu'ils boivent, c'est un premier coup, sans débrider » (451, v. 10). Quand l'émir remonte, pour surprendre le Domestique, de l'Halys au Lykos, c'est à toute vitesse : « quand la poussière de la vallée du Luqân entrait dans les naseaux des chevaux, ils avaient toujours dans le gosier les gorgées d'eau bues dans l'Halys » (451, v. 19). Et Bardas est vaincu parce qu'il croit avoir affaire à un détachement sans importance, « non pas à une noire nuée de pluie, mais à un flocon de nuage isolé » (451, v. 17). Ailleurs, c'est un tableau pittoresque, lors de l'invasion de l'Anzitène en 345, du passage des troupes près du lac de

Göldjik (Buḥairat Sumnîn) : « on voit les chevaux couverts de sueur, s'abreuvant dans le lac ; on entend le grésillement de l'eau au contact des mors brûlants » (600, v. 19-20). Mutanabbî note avec soin la traversée des rivières, qui est toujours quelque chose de délicat et où la cavalerie de Saif ad-Dawla semble avoir déployé une certaine maîtrise. C'est le passage d'un affluent de l'Euphrate, le Qubâqib-Tokhma Sû, puis de l'Euphrate lui-même en 342 : « les chevaux semblent poursuivre la vague qu'ils provoquent en s'enfonçant dans le fleuve, leurs têtes et leurs cous seuls émergent » (514, v. 30-31) ; c'est le franchissement de l'Arsanas en 345, dont il nous brosse une large fresque : le fleuve formant barrière entre deux nuages de poussière qui se rejoignent au dessus de lui, représentant l'un la troupe qui avance vers la rive sud pour traverser, l'autre la troupe qui, ayant passé, s'éloigne de la rive nord. Le poète a soin même de donner le détail qui parle aux sens : « le froid glacial, coupant comme une lame de couteau, des eaux de l'Arsanas, ou bien le déploiement des turbans dont la belle ordonnance ne résiste pas au tohu-bohu de la traversée » (594, v. 17-19). C'est un tableau bien pittoresque aussi que celui du troupeau des prisonnières franchissant l'Arsanas, parquées sur des bateaux, pour être amenées en territoire musulman et jetées sur les marchés (594, v. 23 ; 600, v. 33 sqq.).

La physionomie des batailles avec leurs péripéties, qui apparaît rarement dans les historiens, ressort admirablement des vers de Mutanabbî. C'est par exemple le court, mais violent engagement du Luqân en 339, où le Domestique, après « un bref entrecroisement des lances », s'enfuit aussitôt (472, v. 29-30). C'est ensuite la surprise dans les défilés où les Musulmans doivent grimper un à un les sentiers abrupts en combattant comme des lions contre un ennemi qui tient les sommets (451 v. 34), où l'émir doit payer de sa personne pour arrêter ses hommes en fuite

(451, v. 7), et, abandonné par des compagnons dont Mutanabbî stigmatise la faiblesse et la lâcheté (id. v. 30-33), joue le tout pour le tout, et dans un sursaut de farouche énergie fait massacrer les prisonniers qui l'encombrent (id. v. 27), et se fraye un passage à la tête de ses derniers hommes (id. v. 41). C'est encore le sanglant combat en 343 sur le mont Uhaidib devant Ḥadath, où les cavaliers de l'émir montant à la charge jusqu'aux nids d'aigles du sommet, laissent le sol jonché de cadavres ennemis (548, v. 29-30). On les voit tourbillonner dans les villages de l'Anzitène en 345, tuant les hommes, razziant les femmes et les enfants (600, v. 21-24), entrer à Tell Baṭrîq à la suite de l'émir, le sabre à la main (id. v. 29-32). On assiste à la fuite éperdue des Grecs dans le défilé des Tailleurs, « jetant leurs armes, foulant aux pieds leurs arcs » (594, v. 36) et de Jean Tzimiscès lui-même, sur qui pleuvent les coups de lance, mais qui, grâce à sa bonne cotte de mailles, réussit à se sauver (600, v. 44).

Mutanabbî excelle à nous dépeindre la masse impressionnante des armées byzantines (514, v. 49 ; 618, v. 26-28), la lourde cavalerie des régiments de la garde, les « Scholarioi », cuirassiers bardés de fer, montés sur des chevaux également couverts d'un caparaçon de fer qui cachait leurs jambes (les éclairs que jetaient ces masses de métal, ne permettaient pas de distinguer l'homme de ses armes) (548, v. 16-17) ; la belle ordonnance de leurs rangs compacts qui ébranlent la terre et dont la rumeur confuse monte jusqu'aux astres (id. v. 18) ; la composition hétéroclite de ces régiments de mercenaires comprenant des Russes (Varanges), des Bulgares, des Slaves etc., la confusion de leurs langues qui nécessitait le secours d'un corps spécial d'interprètes (548, v. 14, 18-19 ; 583, v. 12).

C'est peut-être dans la pièce composée à l'occasion de l'expédition de 342, qui, à notre avis, est le chef-d'œuvre de

Saif ad-Dawla, qu'on trouvera le plus parfait modèle de narration de guerre ; les évènements s'y déroulent dans un vigoureux mouvement épique et chaque péripétie de cette campagne si mouvementée est mise en valeur par le puissant talent du peintre qu'est Mutanabbî. Nous voyons les escadrons de l'émir couvrant les montagnes dans la région de Dulùk et du Nahr Sandja (514, v. 19-20), puis fondant sur l'ennemi surpris (v. 21), les captives gémissantes, déchirant leurs vêtements à ʿArqa (v. 23), la retraite coupée au Darb al-Mawzàr et le retour vers Mélitène que l'on met à feu et à sang (v. 24-27), la traversée du Qubâqib que les masses de cavaliers semblent écraser et de l'Euphrate qui s'effraie de ces torrents d'hommes fondant sur lui (v. 28-32), les nouveaux massacres dans l'Anzitène (v. 32), et l'arrivée en territoire musulman, à Ḥiṣn ar-Rân, des troupes épuisées dont les chevaux, les sabots usés par la marche, tombent de fatigue (v. 35). Puis la marche reprend dans le pays chaotique qui s'étend de là jusqu'à Samosate ; nuit et jour on fait route, car il faut rattraper l'ennemi qui revient de Syrie chargé de butin et de prisonniers (v. 37-38). Et c'est, près de Marʿash, la bataille, la défaite des Grecs, la poursuite de leurs débris, les grands coups de sabre qui écrasent les casques (v. 43). Enfin la vision de Bardas Phocas vaincu et gémissant, sanglant, une blessure au visage et une autre, plus profonde, au cœur, car il a dû abandonner son fils Constantin aux lances arabes et aux fers de la captivité (v. 46-48).

Il faut également faire une place aux pièces inspirées par les réceptions d'ambassadeurs byzantins à Alep, qui nous font saisir à merveille le but du cérémonial, employé pour frapper d'étonnement et de crainte les envoyés de l'empereur. Ils s'avancent devant l'émir, éblouis par les éclairs que lancent les armes des gardes du corps (497, v. 28) ; une double haie de soldats s'allonge jusqu'au trône

de l'émir (537, v. 6), l'affluence est considérable (536, v. 2). Après avoir baisé la terre, ils vont baiser la manche de l'émir (537, v. 7-9). Ainsi, grâce aux vers de Mutanabbî nous nous représentons dans une certaine mesure un aspect de la cour de Saif ad-Dawla.

Mutanabbî nous aidera d'autre part à reconstituer l'atmosphère morale de la guerre arabo-byzantine, le monde d'idées et de sentiments dans lequel se mouvaient les acteurs musulmans de ce grand drame. Là encore il nous fournit des documents que nous ne trouverions pas dans les relations historiques.

Qui, mieux que Mutanabbî, fera éclater la vaillance, l'amour de la gloire et de la guerre, les sentiments héroïques dont étaient profondément imbus Saif ad-Dawla, ses lieutenants et Mutanabbî lui-même ? Quels sanglants reproches le poète adresse aux lâches qui abandonnèrent l'émir dans la surprise de 339 ! (451, v. 30-33, 36, 39). Avec quelle chaleur il encourage l'armée à aller audacieusement de l'avant, quand, en 340, on apprend la présence à Tzamandos, du Domestique avec 40.000 hommes (458, v. 9-11) ! Avec quelle enthousiaste fierté il chante les premières victoires de Saif ad-Dawla en Cappadoce, en 339 ! « Le Domestique n'est pas satisfait de la décision des sabres et des lances ; mais nous, nous le sommes. — S'il marche contre nous, nous aurons déjà fait une visite à Tzamandos ; s'il recule, nous lui donnons rendez-vous au Bosphore ! » (450, v. 11-12). C'est bien un peu dans l'enthousiasme juvénile, admirablement traduit par Mutanabbî, de Saif ad-Dawla et de ses troupes, que repose le secret des grandes victoires qu'il remporta jusqu'en 345 (la surprise de 339 mise à part), sur une armée, supérieure en nombre, mais mal commandée par un adversaire âgé et peu énergique, Bardas Phocas.

Il est intéressant aussi, pour l'historien, de relever, dans les pièces consacrées à la guerre byzantine, l'expression d'un

sentiment qui a fait la force de l'émirat ḥamdanide d'Alep, d'autant plus qu'ailleurs, il semble, à cette époque, avoir été quelque peu émoussé. C'est, mêlé à une pointe d'orgueil national arabe, qui n'apparaît d'ailleurs pas très fréquemment dans les poésies de cette catégorie (548, v. 40 ; 594, v. 46), le sentiment national islamique, que la reprise de l'offensive byzantine en Orient, au Xe siècle, l'instauration dans l'empire d'un esprit nouveau de reconquête, devaient par contrecoup naturellement exalter.

Mutanabbî a prêté plus d'une fois la puissance de son verbe à la glorification de l'islam et de ceux qui combattaient pour lui. Il porte aux nues le héros qui, non seulement défend les marches frontières (472, v. 22), reconstruit les places détruites par l'ennemi, rend à la religion Ḥadath (548, v. 11), mais encore, dresse les chaires de prédication et fait accomplir les cérémonies du vendredi en plein territoire byzantin, à Ṣârikha (451, v. 14), celui qui est la joie de tous les Musulmans (529, v. 21), qui incarne la foi unitaire mettant en fuite le polythéisme (548, v. 39), et dont la religion, grâce à ses armes, humilie toutes les autres religions (589, v. 27).

Ses vers reflètent nettement l'esprit du « djihâd » (guerre sainte), dans ses aspects les plus nobles et les plus désintéressés, et aussi, il faut bien le dire, les plus farouches, les plus sauvages et les plus sanguinaires. Mutanabbî n'exalte pas seulement le combattant de la guerre sainte, qui va avec joie au devant du martyre et sacrifie sa vie à son idéal, pour lequel la mort est la véritable vie (594, v. 33), mais il chante aussi, avec une surprenante prédilection, assurément partagée par ses auditeurs quand il récitait ses pièces, la razzia dévastatrice et incendiaire en pays chrétien, il se réjouit du carnage (514, v, 25, 27, etc.), des lamentations des captives (id. v. 23), de l'humiliation et du malheur des vaincus. Ce n'est pas seulement la victoire qu'il magnifie, mais la victoire

sur l'ennemi chrétien. Quelle joie sauvage dans les vers suivants !

« *Il a séjourné dans les faubourgs de Kharshana, pour le malheur des Grecs, de leurs croix et de leurs églises.*

Emmené en captivité, ce qu'ils ont épousé ! Tué, ce qu'ils ont engendré ! Pillé, ce qu'ils ont amassé ! Brûlé, ce qu'ils ont récolté ! » *(451, v. 12-13).*

« *Il a tressé les cordages de ses bateaux, pour passer l'Arsanas, avec les chevelures des prisonnières, il a construit ses embarcations avec le bois des croix* » *(594, v. 21).*

« *C'est pour toi qu'ils élèvent leurs enfants, afin qu'ils soient ta proie quand les jeunes filles auront leurs seins formés et quand les jeunes garçons auront grandi* » *(556, v. 29).*

« *Il n'est resté en vie que les êtres que protégeaient contre les pointes des sabres, leurs lèvres rouges et leurs seins rebondis.*

Les Grecs les pleurent dans l'obscurité, tandis que chez nous, elles sont jetées à terre comme des objets sans valeur.

Ainsi le destin en a décidé parmi les hommes : les malheurs d'un peuple sont le profit d'un autre » *(460, v. 30-32).*

« *Chaque fois qu'une vierge rêve chez les Grecs, elle se voit en songe captive et emmenée sur un chameau* » *(487, v. 33).*

Il y a bien là, parfois, quelque jeu verbal, quelque hyperbole poétique. Mais au fond c'est l'expression, imagée, de la réalité et d'un sentiment profond, que toute l'armée de Saif ad-Dawla partageait.

Il est curieux aussi de voir comment, autour de Saif ad-Dawla, on se représentait les adversaires, les Byzantins et leurs chefs, et ce que l'on pensait d'eux. D'une façon générale, les Grecs sont des ennemis méprisables, toujours destinés à être vaincus, des « malheureux » (458. v. 4). Ce sont

des lâches: ils sont incapables, même lorsqu'ils ont le bénéfice d'une embuscade préparée à l'avance, d'arrêter les lions musulmans, et ne remportent des succès que sur des troupes excédées de fatigue, et un chef abandonné par ses soldats ; même en ce cas ils ont plus de pertes que leurs adversaires ; les prisonniers qu'ils font, ce sont déjà des cadavres, et eux ne sont que des hyènes dévorant les morts (451, v. 30-35). Quoi qu'ils fassent, ils seront toujours la proie des Musulmans, même s'ils se réfugient dans les repaires de montagne des mouflons, et ils n'échapperont pas aux coups qui les attendent (487, v. 31 ; 451, v. 46). Ils sont toujours dans la crainte et la terreur (487, v. 20). Ils appellent eux-mêmes la bénédiction de Dieu sur l'émir qui les massacre (556, v. 20).

Quand il parle des ambassadeurs, qui à cette époque, d'ailleurs, viennent souvent solliciter en vain une trêve d'un émir infatué de ses succès, Mutanabbî n'a pas de mots assez humiliants pour caractériser leur attitude. Ils sont tremblants de frayeur et ne peuvent marcher droit ; leurs yeux regardent avec terreur le sabre de l'émir (537, v. 5-7). Ce n'est pas une trêve qu'ils viennent demander, c'est le pardon (536, v. 4), c'est un pacte de protection (556, v. 10). Inutile de dire que cela n'est pas conforme à la réalité.

Le poète ne manque jamais l'occasion de tourner l'empereur en dérision et de l'humilier. Dans la tente de Saif ad-Dawla, une draperie représente, sur un fond de décor figurant une scène de chasse dans un parc, l'empereur couronné s'humiliant devant l'émir (373, v. 19-23) comme le César romain rendant hommage à Chosroès, dans les tableaux sassanides. En envoyant une ambassade à l'émir, « il adopte l'attitude de la prière et de la flatterie » ; il est « conscient de son infériorité à manier les lances » (497, v. 24-25) ; il ne songe, en adressant des lettres à Saif ad-Dawla, qu'à détourner de lui la menace de ses armées (537,

v. 1). Au contraire, quand l'émir écrit à l'empereur, c'est avec ses sabres sur la nuque du Domestique (497, v. 31). Quelle absurdité de sa part de vouloir détruire Ḥadath, qui est comme un fardeau intolérable posé entre ses deux oreilles ! (432, v. 9-10).

Mais c'est surtout contre le Domestique, contre Bardas Phocas, que s'exerce la verve de Mutanabbî. C'est un lâche, qui fuit sans cesse, le teint altéré par la peur (451, v. 24-26), qui s'en va en se tâtant le flanc, s'étonnant d'être encore en vie, qui abandonne pêle-mêle à l'émir « vierges, patrices, villages, moines aux cheveux broussailleux, hosties et croix » (472, v. 30-31). Blessé au combat de Marʿash en 342, il fuit honteusement, laissant son fils aux mains de Saif ad-Dawla, le sacrifiant à son propre salut. « Penses-tu, lui jette Mutanabbî, qu'en fuyant et en abandonnant ton fils aux lances de Khaṭṭ, tu puisses désormais inspirer confiance à un ami ? » (514, v. 47). Le poète nous représente curieusement Bardas Phocas, à la suite de cet événement, terrifié, allant faire pénitence dans un couvent, revêtu du cilice, le bâton du moine au poing (529, v. 16-17). L'année suivante, quand il est à nouveau battu devant Ḥadath où il perd son gendre et son petit-fils, Mutanabbî ironise encore sur lui : « Ce Domestique aura-t-il donc toujours la témérité de s'avancer contre toi pour fuir ensuite et voir sa nuque reprocher son audace à son visage ? — Ne reconnaîtra-t-il donc jamais l'odeur du lion avant d'éprouver sa fureur... ? » (548, v. 33-34). Il insinue qu'il a sacrifié ses compagnons pour sauver à nouveau sa vie (id. 38). Jean Tzimiscès, le vaincu de 345, n'est pas mieux traité ; il a juré trop légèrement qu'il arrêterait Saif ad-Dawla, et il a dû se parjurer et mentir à ses promesses (600, v. 2-3) ; il a fui, « sous les rires de son serment » (id. 42) et sa bonne cotte de mailles et le couvert des forêts lui ont sauvé la vie.

Il est évident qu'il y a dans ces vers une manifeste

exagération dont l'historien ne sera pas dupe, et que la plupart des détails sur la lâcheté des grands chefs byzantins sont à rejeter. Ce travestissement de la vérité n'est pas seulement dû au profond sentiment de haine qui animait les Musulmans contre les Byzantins, et qui n'a d'égal que celui que nourrissaient les Grecs à l'égard des Musulmans et de « l'impie Chambdas ». Il y a là encore autre chose. On sent déjà le procédé épique cher aux conteurs des romans de chevalerie et des chansons de geste, le parti pris systématique, pour plaire à un certain public, de toujours dénigrer l'ennemi et de toujours le représenter comme un lâche, fuyant malgré la supériorité du nombre. Bardas Phocas est la tête de Turc de Mutanabbî, il en fait un grotesque, symbole de la peur ; sa piété même, qui le pousse à une retraite expiatoire après la mort de son fils, est considérée comme une manifestation de sa terreur. Vision inexacte, sans aucun doute. Cependant l'historien impartial comparera l'opinion de Mutanabbî sur Bardas Phocas, au jugement que porte sur lui un auteur byzantin du XIe-XIIe siècle, Cedrenus. Celui-ci est assez peu favorable au Domestique, il reconnaît qu'il ne fit rien ou pour ainsi dire rien qui fût utile à l'empire, et quand il parle du sacrifice de ses serviteurs qui, un jour, lui sauva la vie, on croirait entendre Mutanabbî. Cedrenus n'est peut-être pas loin de penser comme le poète arabe (Cedrenus, II, 330). N'oublions pas, d'ailleurs, que Nicéphore, fils de Bardas, ne se fit pas faute d'adresser à son père de vifs reproches pour sa conduite de la guerre.

Mutanabbî nous a laissé une image vivante, en partie inexacte, de la guerre byzantine, mais d'un intérêt historique considérable. Ses poésies nous rendent admirablement l'atmosphère qui régnait du côté arabe, vers les années 950 et suivantes. C'était l'époque où Saif ad-Dawla, petit émir mésopotamien devenu maître de la Syrie du Nord et des marches frontières, se trouvait être le seul défenseur du territoire musulman contre les Byzantins, et reprenait seul, vu la carence des autres souverains musulmans, la tradition guerrière des grands califes. Avec des ressources restreintes, mais soutenu par un enthousiasme juvénile, une ardeur et une audace peu communes, il réussit à infliger à l'ennemi héréditaire de retentissantes défaites, à tenir en haleine Bardas Phocas, ses fils, Jean Tzimiscès et toutes les forces de l'empire. Pendant tout le séjour de Mutanabbî près de lui, Saif ad-Dawla ne connut guère personnellement que des succès. Voilà ce qui a frappé Mutanabbî, ce qui l'a inspiré et ce qui a donné leur ton à ses poésies de guerre. Voilà pourquoi ce sont des chants de gloire et de triomphe. Longtemps encore les chevauchées héroïques de l'émir devaient résonner aux oreilles du poète. Même lorsqu'il l'eut quitté, après un froissement d'amour-propre, même en 353, lorsque Saif ad-Dawla était traqué par les armées byzantines, Mutanabbî, répondant à une lettre dans laquelle l'émir lui demandait vainement de revenir à Alep, célébrait encore le héros victorieux d'antan, qu'il voyait toujours sous les mêmes traits (618, 31).

Ce commentaire enthousiaste que Mutanabbî a fait des campagnes de Saif ad-Dawla, nous ne lui prêterons pas la valeur d'une relation historique. Il serait trop facile d'y relever des exagérations et des déformations dues au panégyrique, un souci du pittoresque et une recherche verbale qui nuisent à la stricte vérité, de montrer aussi qu'on est loin d'y trouver l'écho de toutes les manifestations de l'activité guerrière ou diplomatique de l'émir. Pour l'historien, Mutanabbî a tous les défauts du poète et du journaliste, puisque, comme on l'a dit avec raison, poète et journaliste ne font qu'un chez les Arabes. Mais on ne fait pas l'histoire d'une guerre uniquement avec la sécheresse et la concision des communiqués. L'historien des guerres arabo-byzantines

doit donc utiliser, dans la mesure où ils sont utilisables, les éléments d'information et d'appréciation que fournit le « reportage » pittoresque et puissamment évocateur de Mutanabbî.

Alger

VII

Une lettre de Muḥammad ibn Ṭugj al-Iḫšîd émir d'Egypte à l'empereur Romain Lécapène

---

Un fait remarquable de l'histoire des relations entre Arabes et Byzantins, est l'établissement de rapports amicaux et pacifiques entre l'Egypte et l'Empire, au xe siècle, à partir de la fondation de la dynastie des Iḫšîdides en Egypte.

Muḥammad b. Ṭugj al-Iḫšîd (1), gouverneur de Damas, à partir de 319/931, après une infructueuse tentative en 321, se rendit maître de l'Egypte en 323-324/935-936 et reçut définitivement l'investiture en 324 (2). Au début de son règne il fut trop occupé à réduire les éléments de désordre laissés par ses prédécesseurs, à parer à la menace des Fâṭimides d'Ifrîqiyâ, qui soutenaient les troupes rebelles d'Egypte, et à organiser son nouvel état, pour songer à s'engager dans des hostilités contre Byzance. Plus tard, les guerres qu'il eut à soutenir d'abord contre Ibn Râ'iq,

(1) « Roi des Rois », titre des anciens princes du Fargana dont il prétendait descendre, car il était petit fils du Farganien Juff, que Mu°taṣim avait fait venir à sa cour. Son père Ṭugj avait été préfet de Damas pour les Ṭûlûnides et avait été emmené à Bagdad en 292, lors de la reconquête califienne par Muḥammad b. Sulaimân. Voir sur l'Iḫšîd, Ibn Sa°îd, *Kitâb al-Mugrib fî ḥulâ al-Magrib* (*Livre de celui qui présente sous leur jour le plus merveilleux les parures du Magrib*), *Buch IV*, *Geschichte der Iḫšîden und Fusṭâṭensische Biographien*, ed. Tallqvist, Leyde, 1899, p. 23 sqq et texte ar. p. 5 sqq, et Kindî, *Kitâb al-Umarâ'*, ed. Guest, 1912, pp. 286-293. Il reçut le titre de « roi des rois » en 327.

(2) D'après les historiens comme Ibn al-Aṯîr ou Miskawaih, on pourrait croire que l'Iḫšîd ne possédait que l'Egypte et la Syrie centrale et méridionale. Nulle part, ils ne disent de façon expresse et précise que la Syrie du Nord et la marche frontière dépendaient de lui. Voir, plus loin, l'énumération par l'Iḫšîd lui-même des provinces soumises à sa souveraineté.

qui, chassé de Bagdad, rêvait de dominer l'Egypte et la Syrie, puis contre le Hamdanide Saif al-Daula, et qui aboutirent à la perte pour l'Egypte de la Syrie du Nord, accaparèrent son attention (1). N'ayant plus, après l'établissement du Hamdanide à Alep, aucune frontière terrestre commune avec Byzance, l'Ihšîd ne pouvait que vivre en paix avec l'Empire. De leur côté, les Byzantins tenaient à s'assurer la neutralité de l'Egypte, qui représentait dans le Proche-Orient, au milieu de l'effondrement du califat, l'état musulman le plus important, venant, en raison de l'étendue et de la richesse de ses possessions, avant l'émirat hamdânite. Cette neutralité, qu'elle semble avoir acquise sans trop de peine, facilita à Byzance l'œuvre de stabilisation et d'élargissement des nouvelles acquisitions récemment faites sur l'Euphrate (prise de Mélitène en 322/934), et lui permit ensuite de lutter avantageusement contre les Hamdanides. Elle rendit possible également la reconquête de la Crète. En ce qui concerne l'Occident méditerranéen, la menace fâṭimite qui pesait sur l'Egypte, garantissait à Byzance que les Ihšîdides ne chercheraient pas à favoriser les Africains aux dépens de l'Empire.

Les ouvrages de Constantin Porphyrogénète, médiocre empereur, mais érudit passionné, nous montrent la place importante qu'occupait l'Egypte ihšîdite dans les préoccupations de la Chancellerie byzantine. C'est à cette époque que l'Empire, se rendant compte de l'impuissance du califat de Bagdad, commence à correspondre plus fréquemment avec les émirs des provinces (2). S'il reconnaît toujours le calife de Bagdad, en le mettant toutefois,

(1) De 323, date de l'avénement de l'Ihšîd, à 336, date de l'établissement définitif du Hamdânide Saif al-Daula en Syrie du Nord, on n'enregistre des combats sur cette partie de la frontière qu'en 330/941-2. Mais à ce moment là, la marche frontière échappe pratiquement à l'autorité de l'Ihšîd. Elle en a été séparée par la main-mise d'Ibn Râ'iq sur la Syrie que l'Ihšîd devra reconquérir, et la marche frontière dépendra encore nominalement de lui jusqu'au jour où l'émir de Tarse, en rabi'I 335/octobre 946, reconnaîtra la souveraineté du Hamdânide (Mas'ûdî, *Livre de l'Avert.*, trad. Carra de Vaux, 261-262). La dernière participation de l'Egypte à la guerre byzantinee st de 319/931, par un raid de onze vaisseaux partis de Fusṭâṭ ('Arib, 158).

(2) On verra plus loin que déjà les empereurs avaient entretenu des relations directes avec les Ṭûlûnides.

semble-t-il, sur le même pied que celui d'Afrique ou d'Espagne (1), si les provinces sont toujours considérées comme dépendant du gouvernement central, si, par exemple, dans le « Livre des Cérémonies », les négociations relatives à l'échange de 335/946 sont encore données comme effectuées au nom de l'Emir des Croyants (2), alors que dans le « Livre de l'Avertissement » de Mas'ûdî, il n'est plus fait mention du calife en cette occasion (3), s'il est toujours question, dans Constantin Porphyrogénète, d'ambassades du et au calife (4), l'histoire, après 326/938, jusqu'à l'époque de Nicéphore Phocas, n'enregistre plus de correspondance avec Bagdad. Au contraire, les relations directes avec l'Ihšîd ou les Hamdanides se multiplient. Dans la hiérarchie des émirats, l'Egypte occupe le deuxième rang après la Perse ou Ḫurâsân, l'Afrique, à qui ce rang était primitivement dévolu, étant, à l'époque où écrit Constantin Porphyrogénète, détachée du califat sous la dynastie fâṭimite (5). Les lettres que l'empereur adressait à l'émir d'Egypte portaient un sceau de quatre sous d'or, exactement comme celles qui étaient envoyées au calife. Une lettre même, au temps où Constantin Porphyrogénète régnait conjointement avec son fils Romain, par conséquent après 945, fut envoyée à l'émir d'Egypte, portant une bulle d'or de 18 hexagia. L'adresse était rédigée d'une façon particulièrement aimable : Constantin et Romain, pieux autocrates en Christ, grands, hauts et augustes empe-

(1) Il faut savoir qu'il y a trois Emirs des Croyants (τρεῖς ἀμερμουμνεῖς) dans l'ensemble de la Syrie, c'est-à-dire de l'empire des Arabes. Le premier réside à Bagdad... le second en Afrique... le troisième en Espagne. *De adm. imp.* ed. Bonn, c. 25, p. 113 ; cf. Vasiliev, *Byzance et les Arabes à l'époque de la dynastie macédonienne* (en russe), 1902, p. 196.

(2) *De Cerim.* II, c. 15, p. 570 sqq. Les envoyés de Tarse y sont donnés comme venant de la part du calife.

(3) P. 261.

(4) Le Livre des Cérémonies nous fait connaître les rites de réception des ambassadeurs du calife (formule de salutation des envoyés califiens à l'empereur ; questions que leur pose le Logothète ou Ministre des Affaires Etrangères pour s'informer de la santé du calife et de leur propre santé ; formule de salutation des envoyés byzantins au calife) : II, c. 47, p. 682-683.

(5) *De adm. imp.* c. 25, pp. 113-114. Après l'Egypte viennent les émirats de Palestine, Damas, Ḥimṣ, Alep, Antioche, Ḥarrân, Âmid, Nisibe, Mossoul et Tekrît.

reurs des Romains, à notre ami aimé, le noble Emir d'Egypte (1).

Cette formule montre que les rapports entre l'Egypte et l'Empire étaient très amicaux à l'époque de Constantin Porphyrogénète. C'était la conséquence de la politique suivie dès le règne de Romain Lécapène. Nous avons sur l'établissement de ces relations quelques renseignements historiques. Un récit de l'auteur anonyme du *Kitâb al-ʿUyûn*, relatif à la remise en 326/938, d'une lettre de l'empereur Romain Lécapène à l'Iḫšîd ne nous éclaire pas beaucoup, car il nous laisse dans l'ignorance du contenu de la lettre. Mais les détails qu'il fournit sur la solennité de la réception de l'ambassadeur, témoignent d'un évident désir de l'Iḫšîd d'honorer l'envoyé tout en lui donnant une haute idée de la puissance de l'émir (2). Plus caractéristique de l'atmosphère amicale qui commence à s'établir dans les rapports entre Byzance et l'Egypte vers cette époque, est le fait, rapporté par Eutychius, que l'on accorda au patriarche de Constantinople, Théophylacte, dont les messagers vinrent trouver à ce sujet les patriarches d'Alexandrie et d'Antioche, que son nom serait dorénavant mentionné dans les prières et la liturgie, selon un usage qui avait cessé d'être en vigueur depuis les Umayyades (3). Quelle que fût la tolérance de l'autorité musul-

(1) *De Cerim.* II, c. 48, pp. 689-690. Cf. Vasiliev, p. 243. Sur l'hexagion, étalon des monnaies byzantines, voir la note de Reiske sur ce passage. S'il s'agit de l'hexagion du sou d'or, le poids est relativement considérable. On ajoutera ici les formules rituelles de réception des ambassadeurs d'un grand émir comme celui d'Egypte, dépendant ou non de l'émir des croyants, données dans le même ouvrage, pp. 685-686. 1° Salutation à l'empereur : « Que Dieu t'accorde paix, miséricorde, joie et gloire, à toi haut et grand Basileus des Romains, que le Seigneur te donne vie agréable, santé et longue existence, ô bon et pacifique Empereur ! Que pendant ton règne se lèvent la justice et la plénitude de la paix, ô Empereur très dévoué à la paix et ami des hommes ! » (La formule est la même pour les ambassadeurs du calife.) 2° Questions du Logothète : « Comment se porte le très noble Emir d'Egypte ? Comment se porte son Sénat (ἡ γερουσία) et tout son peuple ? Comment te portes-tu? Comment es-tu arrivé à bon port en ton voyage ? Ne t'est-il pas survenu quelque contrariété ou quelque désagrément en ton voyage ? Retire-toi parfaitement réjoui et honoré, toi qui, aujourd'hui, vas t'asseoir à la table de Notre Saint Empereur. » (Les questions aux ambassadeurs du calife sont naturellement différentes.)

(2) Apud Vasiliev, *op. cit.*, pp. 242-243 et *Priloženija*, p. 153. Voir, pp. 150-151, la notice sur le « *Kitâb al-ʿUyûn* » et les références, ainsi que la première notice de Vasiliev dans l'éd. fr. de *Byzance et les Arabes à l'époque de la dynastie amorienne*, pp. 369-370. On ne sait pas à quelle époque précise a vécu l'auteur, XIe, XIIe ou XIIIe siècle. On pense que c'est un Occidental.

(8) Eutychius (Saʿîd ibn Baṭrîq), éd. Cheikho, Carra de Vaux et Zayyât CSCO Script arab. Ser. III, tome VII, part. II, pp. 87-88 ; Vasiliev, p. 243 et *Pril.* p. 22. Les représentants des patriarches orientaux sont mentionnés avec le rang que leur assigne

mane en cette matière, il est probable qu'une telle modification du rituel ne lui était pas indifférente, et qu'elle n'a pu se faire sans le consentement amical du gouvernement égyptien.

Mais c'est surtout la lettre que l'Iḫšîd fit écrire à Romain Lécapène en réponse à la demande que celui-ci lui avait faite relativement à une trêve et un rachat de prisonniers, conservée par l'historien Ibn Saʿîd (1), qui nous renseigne sur l'établissement de ces relations amicales.

L'échange auquel il est fait allusion dans cette lettre est celui qui eut lieu en 326, à la fin de ḏû'l-qaʿda et au début de ḏû'l-ḥijja (sept.-oct. 938), sur les bords du Podandos en Cilicie (2), en présence d'Ibn Warqâ' al-Šaibânî (3), représentant du calife, assisté de l'émir des frontières syriennes, Bušrâ al-Ṯamalî, ancien compagnon de l'émir Ṯamal de Tarse. C'est le dernier rachat qui ait été conclu au nom d'un calife, al-Râḍî. Nous possédons d'ailleurs aussi des fragments de la lettre par laquelle Romain Lécapène en 326, sollicitait cet échange du calife, et de la réponse par laquelle le calife accédait à sa demande (4). L'Iḫšîd y était directement intéressé, par le fait qu'il était émir d'Egypte et de Syrie, et que la marche frontière de Cilicie dépendait de lui.

Il semble que ce fut en 325/19 nov. 936-7 nov. 937, que parvint en Egypte la demande de Romain Lécapène et qu'il y fut répondu. La lettre de l'Iḫšîd se trouve en effet, dans le texte d'Ibn Saʿîd, précédée et suivie de détails concernant la préparation de l'échange

le protocole dans le *Klêtorologion* de Philotheos (*De Cerim.* II, c. 52, p. 789.) Ce passage serait, selon Maas, *Der Interpolator des Philotheos*, BZ, 34, 1934, p. 259, interpolé, car le *Klêtorologion* est de 899, tandis qu'il est fait allusion ici au synode de 906-907, dont il est question dans Eutychius, op. cit. 73-74.

(1) Ibn Saʿîd al-Magribî, historien grenadin du XIIIe siècle, qui voyagea ou séjourna beaucoup en Orient. La source principale pour l'histoire des Iḫšîdides est un ouvrage perdu d'Ibn Zûlâq, composé en 350 à la demande d'un fils de l'Iḫšîd. Voir l'introduction de Tallqvist au *Kitâb al-Mugrib*, p. 12 sqq. Cf. H. Gottschalk. *Die Maḏara'ijjûn* (Der Islam, Beiheft VI, 1931, pp. 5 sqq.)

(2) *Avertissement*, 260. Voir autres références dans Vasiliev, 244.

(8) Probablement Jaʿfar b. Muḥammad b. Warqâ', ancien gouverneur de Kûfa, qui lutta contre le Qarmaṭe Abû Ṭâhir en 312-318.

(4) Sibt ibn al-Jauzî, dans Vasiliev, *Pril.* 129-130, cf. Ḏahabî, ms. Paris 1581, reproduit par Margoliouth dans Misk., 1,404, note et Bar Hebraeus, *Chronography*, trad. Budge, 1932, p. 161.

et datée de 325. L'auteur nous dit d'abord que l'Iḫšîd reçut une lettre des habitants de la marche frontière, relative au rachat projeté ; l'émir ordonna aussitôt qu'une boîte fût déposée dans la vieille mosquée de Fusṭâṭ, pour recevoir les offrandes des fidèles destinées au rachat des prisonniers. Les fidèles, d'ailleurs, se gardèrent bien d'y déposer la moindre chose ; ce qui semble indiquer, chez les Egyptiens d'alors, un médiocre enthousiasme pour la cause de la guerre sainte. Puis l'émir envoya des navires et de l'argent. Cette information est placée immédiatement avant un événement daté de 325. Suit, quelques lignes plus bas, le texte de la lettre, après lequel vient la mention suivante : « Cette année là, c'est-à-dire en 325, l'Iḫšîd équipa des navires de guerre pour les envoyer vers la marche frontière, afin qu'il fût procédé au rachat au sujet duquel une correspondance avait été échangée. Il y fit embarquer des prisonniers chrétiens grecs qu'il avait achetés ou qu'on lui avait donnés en présent et expédia également des vêtements, des parfums et des vivres destinés aux prisonniers musulmans qui allaient être rachetés » (1).

Si l'on prend à la lettre ces indications d'Ibn Sa'îd, les négociations entre l'empereur et l'Iḫšîd auraient eu lieu en 325, alors que le calife ne reçut la demande de Romain Lécapène qu'en 326. Il se peut, il est vrai, que les deux messages soient partis en même temps de Constantinople vers la fin de 325 et que l'un soit arrivé avant l'autre. Mais il est invraisemblable que l'Iḫšîd ait envoyé les navires, les prisonniers et les vivres un an à l'avance, en 325. La date de 326 conviendrait beaucoup mieux, et en ce cas, il serait possible d'identifier l'ambassade byzantine dont témoigne la lettre de l'Iḫšîd, avec celle que mentionne le *Kitâb al-'Uyûn*. En tout cas, il ne peut pas s'agir ici d'un autre rachat que celui de 326, le suivant, en 335/946 (2), ayant été négocié, il est vrai, encore du vivant de l'Iḫšîd en 334, mais à Damas et par Jean Mystique, alors que les ambassadeurs dont il est question dans la

(1) Ibn Sa'îd, pp. 18-28.
(2) *Avertissement*, 261 ; Vasiliev, 265 sqq.

lettre de l'Iḫšîd, s'appellent, comme on verra, Nicolas et Isaac.

Cette lettre, dont l'intérêt pour les historiens de Byzance est évident, semble être, autant que je sache, jusqu'à présent restée inconnue d'eux. Nous en donnerons donc ici la traduction, ainsi que celle de la courte introduction qui l'accompagne (1).

TRADUCTION

L'Iḫšîd reçut une lettre d'Armânûs, grand chef des Chrétiens (2), dans laquelle il se montrait plein de jactance et prétendait qu'il lui faisait une grande faveur en s'adressant directement à lui, car il avait pour habitude de n'écrire qu'à un calife. Quand la lettre eût été lue à l'Iḫšîd, il ordonna d'y répondre. Un grand nombre de réponses furent composées, mais le choix de l'Iḫšîd s'arrêta sur la lettre d'Ibrâhîm b. 'Abdallâh al Najîramî (3), homme très versé dans les différents modes du style épistolaire. En voici les termes (4) :

(1) Cette lettre n'a pas été traduite par Tallqvist. Elle n'est pas dans Vasiliev et est par suite inconnue de Runciman, *Romanus Lecapenus*, 1929, et de Dölger, *Regesten*, I, 1924. Elle se trouve aussi dans Qalqašandî, *Ṣubḥ al-A'šâ*, VII, 10 sqq, d'après I. Sa'îd (cf. Björkman, *Beiträge sur Gesch. der Staatskanzlei im isl. Aeg.*, Hambourg, 1928, p. 123) dans le chapitre sur la correspondance des souverains d'Egypte antérieure aux Fâṭimides.

(2) Proprement : grand (chef), *'aẓîm*, mot qui s'emploie pour les chefs des peuples étrangers et barbares (Maqrîzî, éd. Wiet, III, 253, 273, 290), pour le chef d'une armée byzantine (Balâḏurî, éd. de Goeje, 109, 198, etc), pour un préfet byzantin (Ibn Sa'd, II, 2, 16) et enfin pour l'empereur (Ibn Ḫurdaḏbeh, 106, et voir autres références dans M. Canard, *Sayf al-Daula*, 1934, p. 197, n. 3). Cette désignation pour l'empereur a peut-être pour but d'éviter de lui donner le titre de roi ? Dans la lettre au calife de 326 (voir plus haut) l'expression : *'uẓamâ' mulûk al-Rûm*, traduit une partie de la suscription ordinaire (πιστοὶ ἐν χριστῷ τῷ θεῷ αὐτοκράτορες αὔγουστοι) μεγάλοι βασιλεῖς Ῥωμαίων, *De Cerim.* 687. Ce n'est pas le même emploi du mot *'aẓîm*.

(3) Sur ce secrétaire de chancellerie qui est un grammairien connu, voir Suyûṭî, *Bugyat al-Wu'ât*, 181, Björkman, *op. cit.*, p. 19, n. 5. Il se faisait gloire de sa lettre dont il envoya des copies à Baṣra. Son nom se prononce aussi Najairamî et provient d'une localité voisine de Baṣra : cf. Yâqût, IV, 764 ; Sam'ânî, *Ansâb*, f° 544 v° ; R. Blachère, *Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbî*, 1935, p. 195.

(4) L'introduction de Qalqašandî est la suivante : « De la même façon (c'est-à-dire en employant la formule : De Un Tel à Un Tel) l'Iḫšîd Muḥammad b. Ṭugj, maître de l'Egypte, des provinces syriennes rattachées et des districts du Ḥijâz, écrivit à Armânûs, roi des Rûm. Celui-ci lui avait envoyé une lettre dans laquelle il disait, entre autres choses, qu'il s'adressait à lui, bien que son habitude fût de n'écrire qu'au calife. L'Iḫšîd ordonna de rédiger une réponse. Les secrétaires composèrent un certain nombre de réponses, qu'ils lui présentèrent. Mais il ne trouva satisfaisante que celle rédigée par Ibrâhîm b. 'Abdallâh al-Najîramî, homme très versé dans les différents modes du style épistolaire. En voici le texte d'après Ibn Sa'îd, dans son livre « *al-Mugrib fî aḫbâr* (ord. *ḥulâ*) *al-Magrib* » : etc.

Muḥammad (1) b. Ṭugj al-Ihšîd, mawlâ (2) de l'Emir des Croyants, à Armânûs, grand (chef) des Rûm et à ses associés (3), salut, dans la mesure où vous le méritez ; car nous, nous louons Dieu, en dehors de qui il n'y a pas de Dieu, et nous lui demandons d'accorder ses bénédictions à Muḥammad, son serviteur et son envoyé — que Dieu lui donne ses bénédictions et le salut !

Ta lettre, qui nous est parvenue par tes ambassadeurs Nicolas (4) et Isaac, nous a été traduite. Nous avons remarqué, que tu parles, dès le début, du mérite de la bonté (*raḥma*), et de nos dispositions naturelles à la pratiquer dont le renom est venu jusqu'à toi et qui te sont connues de façon certaine, puis de notre équité à l'égard de nos sujets et de notre bienfaisance pour eux. Tu continues en traitant de la question du rachat (5) des prisonniers et des moyens d'arriver à leur libération ainsi que d'autres choses que renferme ta lettre et dont nous avons compris successivement le sens.

En t'étendant longuement sur le mérite de la bonté, tu as dit des paroles qui frappent juste, et conformes aux sentiments de cœurs nobles et généreux. Grâce à Dieu et aux faveurs qu'il étend sur nous, nous avons pleine conscience de la valeur de cette vertu, nous y aspirons nous-même et nous y poussons les autres. C'est vers elle, grâce à l'assistance que Dieu nous accorde, que nous dirigeons nos efforts ; c'est elle qui est l'objet de nos recommandations et le but de nos actes. Et nous demandons à Dieu de nous aider, par sa bienveillance et sa toute-puissance, à marcher dans les sentiers du bien et vers les lieux de réunion des vertus.

Tu nous as attribué des qualités de bonté et d'équité : nous prions humblement Dieu le Très Haut, qui seul possède ces vertus (6) à leur état parfait, qui les a données à ses Saints pour les en récompenser ensuite, de nous aider à les obtenir, de nous mettre au nombre de ceux qui les

(1) A partir d'ici, nous traduisons le texte de Qalqašandî, meilleur que celui de l'édition d'Ibn Sa'îd, sauf indication contraire.

(2) Propr. « affranchi ».

(3) *Man yalîhi*, litt. ceux qui sont près de lui, ou, qui le suivent immédiatement. Ces mots sont dans l'éd. d'Ibn Sa'îd seulement. Constantin Porphyrogénète, empereur légitime, gendre de Romain, et Christophe, Stéphane et Constantin, fils de Romain, furent tous quatre associés à l'empire par ce dernier. A l'époque de la lettre, Christophe est mort. La lettre au calife citée plus haut mentionne Romain, Constantin (Porph.), Stéphane et Constantin (fils de Romain). Voir Bar Hebraeus, *loc. cit.* ; mais dans le texte arabe de Sibt ibn al-Jauzî et Ḏahabî, le nom du dernier Constantin a été omis par le traducteur arabe qui a pensé qu'il faisait double emploi avec le premier. Sur ces personnages, voir Runciman, 65-67 et 78-79.

(4) Peut-être Nicolas Mystique, qui joua un grand rôle diplomatique sous Romain Lécapène, dans les relations avec les Bulgares, les Arméniens, le Pape, etc. Voir Runciman et Vasiliev à l'index.

(5) *Al-fidâ'*. On traduit indifféremment par rachat ou par échange ; à ce dernier mot correspond le terme employé par les Byzantins : ἀλλαγίον.

(6) Le sing. dans le texte, bien qu'il soit question de deux vertus.

possèdent, de faciliter nos efforts pour les acquérir, de nous garder des mauvais désirs qui en détournent, et de la flétrissure qu'est la dureté d'un cœur inaccessible à la pitié. Nous lui demandons de faire de ces qualités qu'il a déposées dans notre cœur, un legs qui nous oblige à lui obéir, une cause qui nous pousse nécessairement à le satisfaire. Ainsi, nous serons digne des vertus que tu nous as attribuées et plus apte à la tâche à laquelle tu nous as convié ; ainsi, nous serons de ceux qui méritent d'être proches de Dieu le Très Haut, car nous sommes un pauvre, aspirant à la miséricorde divine. C'est un devoir pour celui que Dieu a mis à la place qu'il nous a attribuée, à qui il a imposé une charge aussi lourde que celle qu'il nous a donnée à porter, dans la main de qui il a réuni le gouvernement, pour le compte de notre maître l'Emir des Croyants — que Dieu lui accorde une longue vie ! — d'aussi vastes provinces, d'implorer Dieu le Très Haut avec ferveur pour qu'il l'aide dans cette tâche, l'assiste et le dirige, assistance qui dépend de lui et est entre ses mains : « celui qui ne fait pas de Dieu son flambeau, sera privé de toute lumière » (1).

Tu nous as représenté ensuite ton rang comme trop au-dessus de la situation d'un subordonné du calife pour que tu puisses correspondre avec lui, à cause des exigences (protocolaires imposées par) l'importance de votre empire, car il est l'empire donné par Dieu de toute éternité et qui doit durer aussi longtemps que le monde ; tu ne nous as écrit en particulier, dis-tu, qu'en raison de la haute et indubitable estime dans laquelle tu nous tiens : en admettant qu'il en fût réellement ainsi, que notre rang fût, comme tu le dis, inférieur au rang de ceux à qui tu écris habituellement, qu'il fût pour toi avantageux et conforme à la raison de ne pas nous écrire, de toute évidence, il est encore plus profitable, plus raisonnable et plus digne, pour quelqu'un qui occupe une place comme la tienne, d'agir conformément au bien de ses sujets, de ne pas considérer un tel acte comme un déshonneur, une déchéance et une faute, et de ne pas tomber dans le travers de trop s'appliquer à une vétille dont les conséquences peuvent être fâcheuses. Il est d'une bonne politique de courir parfois des risques, de s'enfoncer dans les abîmes du danger et d'exposer sa vie pour l'intérêt de ses sujets. Si la tâche que tu t'es imposée de nous écrire te paraît pénible, elle est pourtant facile et légère, eu égard à son résultat considérable ; car c'est vous particulièrement qui en retirez les principaux profits, bénéfices et avantages. Pour nous, conformément à notre doctrine, nous n'attendons que la victoire ou le martyre (2). Celui d'entre nous qui est tombé entre vos mains possède une preuve évidente de son Seigneur et jouit d'une fermeté sincère dans sa résolution et d'une vue claire du but où conduit le chemin qu'il suit.

(1) Coran, 24, 40.

(2) Litt. l'une des deux bonnes choses ; cf. Coran, 9, 52.

Les prisonniers musulmans préfèrent les misères de la captivité et les dures épreuves de l'adversité aux douceurs et aux plaisirs d'une vie de bien-être parce qu'ils sont assurés d'un magnifique au-delà et d'une belle récompense. Ils savent que Dieu le Très Haut, s'il a préservé leurs âmes des épreuves, n'en a pas mis à l'abri leurs corps. En nous écrivant, vous adoptiez une conduite conforme aux prescriptions de l'Evangile qui est votre guide, celle qu'exigeaient de vous les devoirs d'une politique résolue et le souci d'obtenir la libération de vos prisonniers. Si nous ne jugions plus digne de nous de dire clairement la vérité que de faire une réponse conciliante, nous nous abstiendrions de nous étendre sur ce sujet. Mais nous pensons que la cause essentielle pour laquelle ceux qui s'adressent aux califes — que le salut soit sur eux ! — aspirent à leur écrire, ou bien au lieu de cela s'adressent à des gens d'un rang comme le nôtre dans l'empire des califes ou même d'un rang inférieur, est la suivante. Ayant peur que les émirs voisins d'eux ne leur répondent pas ou répondent par un refus, ils pensent qu'il vaut mieux adresser leur demande aux califes qui, s'ils y répondent, font un immense honneur à son auteur, et s'ils la rejettent ne lui font aucune honte, quelque grande que soit sa puissance. Quant à ceux qui sont assurés en eux-mêmes d'une autre attitude de leurs voisins, ils trouvent que s'adresser à eux est le moyen le plus facile et le plus rapide d'arriver à la réalisation de leur désir, selon le degré d'importance attribué à celui-ci. C'est ainsi que des souverains de ton rang ont écrit à des gens d'un rang inférieur au nôtre et qui n'approchaient pas de notre situation.

Nombreuses en effet sont nos provinces et chacune d'elles était autrefoi gouvernée par un roi considérable. Parmi elles sont : le royaume d'Egypte dont la grandeur rendait Pharaon si insolent qu'il prétendit être Dieu et s'en enorgueillit devant Moïse, le Prophète de Dieu ; les provinces du Yémen, qui appartenaient aux Tubba' et aux rois Abâhila (1), princes d'Himyar, à la puissance considérable et aux nombreux soldats ; les gouvernements (jund) de Syrie qui sont : le gouvernement de Ḥimṣ

(1) *Al-aqyâl al-'abâhila.* Le sens du dernier mot est « maintenus dans leur souveraineté ». Voir *Lisân*, s. v. et Hamidullâh, *Documents sur la diplomatie musulmane à l'époque du Prophète et des califes orthodoxes*, 1935, pp. 65-66. Une partie d'une indication d'ailleurs obscure de Const. Porph., *De adm. imp.*, 114, semble se référer à la souveraineté de l'Iḫšîd sur le Yémen : « ὁ δὲ ἀμηρᾶς τῆς εὐδαίμονος 'Αραβίας ὑπῆρχεν ἀεὶ καὶ πάντοτε ὑπὸ τὴν ἐξουσίαν τοῦ ἀμηρᾶ Αἰγύπτου, γέγονε καὶ αὐτὸς ἰδιόρυθμος, καὶ ἀπεκάλεσεν καὶ αὐτὸς ἑαυτὸν ἀμερμουμνῆν. λέγει δὲ καὶ αὐτὸς ἑαυτὸν εἶναι ἐκ τῆς τοῦ 'Αλὴμ γενεᾶς. »
L'émir de l'Arabie heureuse en question, qui prend le titre califien, pourrait être un imâm zaidite. Sur le titre de *amîr al-mu'minîn* pris par les anti-califes, Zaidides, Fâṭimides et autres, voir Van Berchem, *Titres califiens d'Occident*, JA, Xe série, t. IX, pp. 259-260. — Le texte d'Ibn Sa'îd, au lieu de *al-'abâhila* a *al-jâhiliyya*, du paganisme ; avant la mention du Yémen, il présente une phrase lacunaire où il ne reste que les mots : Alexandre et ses successeurs grecs (Yûnân), et que n'a pas reproduite Qalqašandî.

(Emèse) (dont la capitale fut la) résidence des gouverneurs de Syrie, et celle d'Héraclius, souverain (1) des Rûm, et des souverains qui l'ont précédé ; celui de Damas, illustre dans les temps passés comme dans les temps modernes, qui avait la prédilection des anciens rois ; celui du Jourdain, d'un rang illustre, résidence du Christ — que Dieu lui accorde ses bénédictions et le salut ! — ainsi que d'autres prophètes et des apôtres ; celui de Palestine, la Terre Sainte où se trouvent la mosquée al-Aqṣâ, le siège du Christianisme, le centre de la foi des autres religions, le but du pèlerinage des Chrétiens et des Juifs tout ensemble, la demeure et le temple de Salomon et de David, qui renferme aussi la mosquée d'Abraham et son tombeau ainsi que les tombeaux d'Isaac, de Jacob, de Joseph, de ses frères et de leurs femmes — que le salut soit sur eux tous ! — où naquirent encore le Christ et sa mère, et où celle-ci a son tombeau (2).

Sous notre autorité est également la Mekke, entourée de miracles éclatants et de signes divins évidents. Si nous n'avions pas d'autre gouvernement, par son illustration, son importance et toute la noblesse qu'elle renferme, elle nous tiendrait lieu de tous autres. Car c'est là qu'Adam a accompli le pèlerinage ainsi qu'Abraham son héritier, c'est là que ce dernier s'est réfugié, c'est le lieu de pèlerinage de tous les prophètes, le point de direction de notre prière et de la leur — que le salut soit sur eux ! — ; c'est le berceau, la demeure et le tombeau de son fils Ismaël. C'est là que les Arabes, au cours des âges, se sont toujours rendus en pèlerinage, c'est là que résident leurs nobles (chérifs) et leurs grands hommes, dans toute leur illustration et toute leur gloire. C'est la maison antique et sacrée où tous viennent en pèlerinage, « surgissant de toutes les crevasses profondes » (3), dont le mérite et la prééminence sont recon-

(1) *'Azîm.*

(2) Il est curieux que l'Iḫšîd passe sous silence le jund de Qinnasrîn, les 'Awâṣim et les Ṯugûr. La raison en est peut-être, tout au moins pour Qinnasrîn et les 'Awâṣim que ces districts étaient souvent comptés comme faisant une même division administrative avec Ḥimṣ. Il n'est pas douteux qu'à cette époque tout cela appartenait à l'Iḫšîd. Ibn al-Aṯîr, sous 324 (Caire, 1303, VIII, 105) et de même Miskawaih (I, 332) ne parlent pas du Nord de la Syrie et indiquent simplement que l'Iḫšîd joignit l'Egypte à ce qu'il possédait déjà de la Syrie, c'est-à-dire Damas. Mais ces deux auteurs lui confèrent implicitement le gouvernement de la Syrie du Nord et de la marche frontière, sous la simple désignation Syrie, dans l'énumération des gouvernements provinciaux qu'ils font l'un sous 324 (VIII, 103), l'autre sous 325 (I, 366). D'autres faits le confirment. Nous avons vu les habitants de la marche frontière s'adresser à l'Iḫšîd comme à leur maître direct. Kamâl al Dîn (Freytag, *Selecta*, p. ٤٤) nous dit que l'émir d'Alep en 324 n'était à son avis qu'un préfet de l'Iḫšîd ; selon Ibn Ḫallikân (Bûlâq, II, 54), le calife Râḍî, en 322, donna à l'Iḫšîd le gouvernement de l'Egypte, de la Syrie de la Mésopotamie (?) et des deux villes saintes. Cf. aussi les vers du poète Qâḍî'l-Baqar, dans Ibn Sa'îd, p. ٤٤/59.

(3) Coran, 22, 28 ; = de tous les pays lointains.

nus par les gens de noble origine, anciens ou modernes ; c'est la maison visitée (1), de célèbre renommée.

Parmi nos possessions se trouve également la ville de l'envoyé de Dieu — que Dieu lui accorde ses bénédictions et le salut ! — sanctifiée par son tombeau, où descendit la révélation. Elle est le berceau (2) de notre religion pure, dont l'ombre s'est étendue sur les continents et les mers, les plaines et les montagnes, l'Orient et l'Occident, sur les vastes territoires des Arabes, dont d'immences espaces séparent les différentes régions, qui comptent une multitude d'habitants, sédentaires ou nomades, puissants par leur grand nombre (3), vigoureux, d'une ardente bravoure, d'une patience à toute épreuve, nourrissant de vastes ambitions, et aux drapeaux desquels est attachée la victoire de Dieu : car Dieu le Très Haut a détruit les immenses armées de Cosroès et chassé César de son pays et de son séjour de puissance et de gloire avec une simple troupe d'Arabes.

A cela s'ajoutent les autres provinces que tu connais. D'autre part, sous notre autorité sont vos trois sièges patriarcaux les plus importants, Jérusalem, Antioche et Alexandrie. Nous possédons en outre une partie de la mer et des îles et nous disposons de l'appareil de protection le plus complet.

Si tu considères les choses comme elles doivent l'être, tu comprendras que Dieu le Très Haut nous a choyé en nous attribuant les plus belles provinces dont puissent jouir les hommes et le noble pays qui se distingue par la plus magnifique illustration, dans ce monde et dans l'autre, et tu auras la certitude que notre rang, par tout ce que Dieu nous a ainsi donné, est au-dessus de tout autre rang. Louange à Dieu, dispensateur de toute faveur !

Nous gouvernons ces provinces, proches ou lointaines, avec toute leur importance et toute leur étendue, grâce à la munificence, à la bienfaisance, à l'aide et à l'assistance de Dieu, comme tu nous l'as écrit, et comme tu le sais de façon certaine, irréprochablement, par une politique qui fait régner la concorde entre toutes les catégories de nos soldats et de nos sujets, qui unit les uns dans l'obéissance et la communauté de sentiment, donne aux autres la plus large sécurité et tranquillité de vie, et leur fait acquérir l'amour de leur prochain.

Louange à Dieu, maître des mondes, en premier et en dernier lieu, pour ses faveurs, qui, pour nous, échappent à tout compte, à toute énumération, à toute publication, à toute mention, à toute reconnaissan-

(1) Id. 52, 4.

(2) Litt. œuf, germe.

(8) Je lis *fî wufûrihâ*, comme dans Ibn Sa'îd, au lieu de *fî wufûdihâ* de Qalq.

ce (1). Nous lui demandons de nous mettre au nombre de ceux qui vantent les grâces qu'il leur accorde pour témoigner leur reconnaissance et faire connaître la bienveillance qu'il a eue ainsi à leur égard, de ceux dont il aime le zèle à le remercier, qui ne désirent que les biens de l'autre monde, y aspirent de toutes leurs forces et ont leurs efforts récompensés. Il est digne de louanges et glorieux (2).

Je n'ai pas voulu rivaliser de gloire avec toi pour aucun des biens de ce monde, ni me prévaloir outre mesure de la noblesse que Dieu nous a conférée en nous donnant une religion qu'il a honorée et fait triompher et dont il nous a promis que les conséquences seraient, pour ses adeptes, une victoire éclatante, une puissance irrésistible et enfin la plus grande faveur au jour du jugement dernier. Mais tu as suivi une voie dont il ne convenait pas que nous nous écartions, et tu as dit des paroles qui ne permettaient pas que nous y répondions brièvement. De plus, en décrivant notre puissance, nous n'avons pas eu pour but de revendiquer pour nous la supériorité, nous n'avons pas eu l'intention de nous attribuer le privilège d'un avantage attaché à nous. Nous avons assez d'honneurs sans cela, et nous voulons t'accorder ceux qui reviennent à ta situation et à ton rang, au mérite que tu possèdes en outre de gouverner sagement, de te conduire vertueusement et d'aimer les gens de bien, à ta bienfaisance à l'égard des prisonniers musulmans qui sont entre tes mains, à ta sympathie pour eux, à cette bienfaisance envers eux qui dépasse celle de tous tes prédécesseurs. On recherche l'amitié de ceux dont la conduite est digne d'éloges, car l'homme de bien mérite d'être aimé partout où il se trouve.

Si tu ne juges dignes de correspondre et d'entrer en comparaison avec toi que ceux qui possèdent un vaste territoire, un empire considérable et une glorieuse histoire, sache que nos provinces sont considérables, vastes et nombreuses, qu'elles sont les plus belles dont puissent jouir les hommes, les plus nobles entre les terres marquées de noblesse. Dieu, en effet, nous a donné le privilège insigne d'adjoindre à ce que nous avions acquis par nos services anciens ou récents et par notre valeur reconnue, la plus grande distinction et le gouvernement qui nous a été confié par notre maître l'Emir des Croyants (3), — que Dieu lui accorde longue vie ! — Louange à Dieu, maître des mondes, dont la faveur et la bienveillance ont réuni tout cela entre nos mains. De lui, nous espérons qu'il nous rendra capable des plus beaux efforts par quoi sa grâce nous accordera de le satisfaire.

(1) Litt. au compte de ceux qui comptent, à l'énumération de ceux qui énumèrent, etc., par emploi du procédé paronomastique cher à l'arabe. Je lis *iḥṣâ' al-muḥṣiyîn* au lieu de *mujtahidîn* qui n'offre pas un sens satisfaisant et rompt la suite paronomastique.

(2) Coran, 11, 76.

(8) L'Iḫšîd désigne par là la Syrie, les villes saintes et l'Egypte.

Tu n'ignores maintenant plus rien de ce que nous avons voulu te faire savoir à notre sujet.

Puisque tu veux suivre, dans ta correspondance diplomatique, la règle de tes prédécesseurs, tu trouverais, en te reportant aux archives de ton gouvernement, que tes prédécesseurs ont écrit, avant notre règne, à des émirs qui n'avaient ni notre rang ni notre richesse, qui ne possédaient pas notre art de bien gouverner et n'avaient pas été investis par notre maître l'Emir des Croyants, — que Dieu lui accorde longue vie ! — des mêmes pouvoirs et du même mandat que nous. Ainsi Abû'l-Jaiš Ḫumârawaih, fils d'Aḥmad b. Ṭûlûn (1) ; en dernier lieu Takîn, affranchi de l'Emir des Croyants, qui n'avait l'investiture que de l'Egypte et de ses districts (2).

Pour nous, nous louons fréquemment Dieu, en premier et en dernier lieu, pour ses faveurs, dont le nombre échappe à tout compte et à toute publication. Nous n'avons pas voulu, en parlant comme nous l'avons fait, nous mettre au-dessus de toi ; notre but a été seulement, en énumérant nos possessions, de célébrer la bienveillance de Dieu à notre égard, puis. de répondre à la question de protocole que renfermait ta lettre, et de te faire connaître l'étendue de l'aide que Dieu nous a apportée dans les voies où nous marchons. Nous sommes parfaitement en mesure de répondre à ce que tu as aimablement fait pour nos prisonniers ; nous te sommes pleinement reconnaissant de les traiter avec bonté et de t'être proposé le but de les rendre heureux (3), s'il plaît à Dieu le Très Haut, en qui nous mettons notre confiance. Que Dieu t'assiste et te fasse obtenir les récompenses de ce monde et de l'autre, t'inspire ce qui est juste en toutes choses, te suggère les paroles et les œuvres méritoires qu'il aime, qui le satisfont, qu'il récompense, et dont il exalte les auteurs, en ce monde et dans l'autre, en sa bienveillance et sa miséricorde !

Tu dis également que ton empire est éternel, parce qu'il vous a été donné par une faveur particulière de Dieu. (Mais sache que) « la terre est à Dieu, qui en fait hériter qui il veut de ses créatures ; la fin appartient à ceux qui le craignent » (4). Toute royauté est à Dieu, « qui la donne et

(1) Emir d'Egypte de 884 à 896. Voir Zaky Mohamed Hassan, *Les Tulunides*, 1933, pp. 107-133 et passim ; Kindî-Guest, 233 sqq ; Abû'l-Maḥâsin, Caire, 1932, III, 49 sqq ; Wüstenfeld, *Statthalter*, III, 26 sqq. Il s'agit sans doute des négociations engagées par Léon VI, en 895, pour l'échange qui eut lieu l'année suivante. Voir *Avertissement*, 259 ; Ṭabarî, III, 2153-2154 ; Vasiliev, 112.

(2) Gouverneur d'Egypte quatre fois en 910-915, 919-921, 921, 924-933 ; voir Ibn 'Asâkir, II, 340 ; Kindî-Guest, 267, 276, 280 ; Abû'l-Maḥâsin, III, 171, 200, 210 ; Wustenfeld, *Statthalter*, IV, 9 sqq. Si la lettre à Takîn a été adressée par un prédecesseur de Romain, par conséquent avant 919, elle le fut soit entre 910 et 915 lors du premier émirat de Takîn en Egypte, soit entre 915-919 alors qu'il était émir de Damas. En ce dernier cas elle pourrait se rapporter à l'échange de 917. (*Avertissement*, 260).

(3) *Masarratihim* ; Ibn Sa'îd a *masîratihim*, leur départ, leur libération.

(4) Coran, 7, 125.

la retire à qui il veut, qui élève et abaisse qui il veut, et aux mains de qui est le bien : c'est à lui que nous allons et il a pouvoir sur toutes choses. »(1) Dieu, très grand et très puissant, a aboli l'empire des rois et la puissance des tyrans par la mission prophétique de Muḥammad, — que Dieu lui accorde, ainsi qu'à toute sa famille, ses bénédictions et le salut ! — ; il a ajouté à sa mission prophétique l'imâmat qu'il a transmis à sa sainte famille, principe dont procède l'Emir des Croyants, — que Dieu lui assure une longue vie ! — et arbre dont dérive sa branche. Il a accordé l'imâmat perpétuel à ses membres, qui en héritent par voie de primogéniture et que celui qui passe lègue à celui qui demeure. Ainsi s'accomplissent l'ordre et la promesse de Dieu, ainsi éclatent sa parole et son secours, ainsi il manifeste sa preuve, dresse la lumineuse colonne de la religion que sont ses imâms bien dirigés, et coupe les racines de l'infidélité, afin de faire triompher la vérité et de confondre le mensonge, au grand désagrément des polythéistes, jusqu'au jour où il héritera de la terre et de ceux qui l'habitent et où ils reviendront à lui.

L'empire qui mérite d'être conféré par Dieu, qui a le plus de titres à être protégé par sa garde vigilante, à être soutenu par son puissant appui, à être enveloppé de la splendeur de sa majesté dans l'éclat de sa grâce, à être rehaussé par la (promesse d'une) longue et tranquille durée, tant que luira l'aurore et se répétera le temps, c'est l'empire dirigé par un imâm juste qui succède à un prophète et marche sur ses traces et dans sa voie, qui obéit à ses ordres, maintient ses lois, invite à suivre les chemins qu'il a tracés, s'appuie sur le secours de son autorité et accomplit ses promesses. Un seul jour d'un imâmat juste a plus de prix, aux yeux de Dieu, qu'une longue vie terrestre de despotisme et de tyrannie.

Pour nous, nous demandons à Dieu le Très Haut de nous continuer, s'il lui plaît, ses faveurs et ses bienfaits, en nous accordant sa noble protection, puis sa splendide récompense et en multipliant pour nous les manifestations de sa gloire, de sa sublimité, de son illustration et de sa bienfaisance. Nous avons confiance en lui, « il nous suffit, et il est le meilleur protecteur » (2).

En ce qui concerne le rachat des prisonniers et l'avis que tu as exprimé au sujet de leur libération, si nous sommes certain que ceux qui sont entre vos mains n'aspirent qu'à la victoire ou au martyre, si nous connaissons clairement leurs sentiments à cet égard et leur confiance dans une belle fin et une belle récompense, sachant ce qui leur revient. — car ce sont des hommes qui préfèrent les misères de la captivité et les dures épreuves de l'adversité aux douceurs et aux plaisirs d'une vie de bien-

(1) Id. 3, 25, sauf pour les mots : c'est à lui que nous allons, empruntés à d'autres versets, notamment 3, 27.

(2) Coran, 3, 167.

être, parce qu'ils ont la certitude d'un magnifique au-delà et d'une rétribution splendide, et qui savent que Dieu le Très Haut, s'il a préservé leurs âmes des épreuves, n'en a pas préservé leurs corps ; — cependant, .comme nous avons aussi une connaissance précise de ce que nous prescrivent en cette matière les imâms d'autrefois et nos pieux devanciers, nous trouvons que ces prescriptions sont d'accord avec ce que tu demandes et ne sont pas en contradiction avec ce que tu désires. Aussi, nous réjouissons-nous de tout ce qui peut en être facilement réalisé. Nous avons donc envoyé lettres et messagers aux préfets de toutes nos provinces et nous les avons invités à rassembler tous les prisonniers qui dépendent d'eux avec leur suite et à les faire partir dans les plus parfaites conditions de sécurité. Nous avons déployé pour cela tous les efforts possibles et nous avons attendu pour répondre à ta lettre, afin que nos actes précèdent nos paroles et que l'exécution devance la promesse. Tu en verras bientôt les résultats qui te causeront la plus grande satisfaction, s'il plaît à Dieu.

Quant à l'attitude amicale que tu inaugures avec nous, et à l'affection que tu ressens pour nous, (sache que) nous éprouvons en retour les sentiments qu'entraînent nécessairement la communauté de politique qui nous unit malgré la différence de nos croyances, et la noblesse innée qui nous rapproche malgré l'écart de nos religions, car telles sont bien les affinités propres qui nous lient. Aussi avons-nous résolu, ayant constaté tes bons sentiments à notre égard, de traiter tes envoyés avec gracieuseté et bienveillance, de les écouter avec la plus grande attention, et de leur témoigner les plus grands égards ; nous avons répondu à ta bienveillance et à ton amabilité envers nous en les accueillant comme c'était notre devoir de le faire pour observer la même attitude que toi. Nous avons fait davantage pour donner plus de force à l'entente que tu recherches : aujourd'hui même, par nos soins, tes envoyés ont été comblés de toutes sortes de cadeaux précieux, que nous avons choisis spécialement nous-même, produits de notre capitale ou de l'intérieur du pays. Car Dieu, dans sa justice et sa sagesse, a donné à chaque lieu une spécialité, afin que l'attention des étrangers soit attirée vers elle, et que cela contribue à la prospérité du monde et à la subsistance des hommes. En te destinant particulièrement les objets que nous avons confiés à ton ambassadeur, nous désirons te les faire connaître, s'il plaît à Dieu.

Nous avons accordé à tes ambassadeurs la possibilité de faire commerce des marchandises que tu as envoyées à cette intention, et nous leur avons permis de vendre et d'acheter tout ce qu'ils souhaitaient et désiraient. Nous avons, en effet, trouvé qu'aucune raison religieuse ou politique ne l'interdisait. Plus qu'aucun autre souverain, nous avons le souci d'être aimable avec toi et avec ceux qui viennent de ta part, le désir de cultiver et d'entretenir les relations que tu as nouées avec nous et de faire croître la semence que tu as jetée. Dieu nous aidera à réaliser nos

belles intentions et à accomplir l'œuvre de bien à laquelle nous sommes fermement attaché. « Il nous suffit et c'est un excellent protecteur ».

Celui qui commence par une bonne action est obligé de continuer et de faire mieux, surtout s'il est un homme de bien véritablement digne de ce nom. Tu as inauguré avec nous des rapports amicaux et aimables, tu mérites qu'ils soient cultivés et que nous fassions tout ce qui dépend de nous pour satisfaire tes besoins et tes désirs. Sois assuré que nous t'y aiderons, si Dieu le veut.

Louange à Dieu, dont le nom doit être prononcé au commencement et à la fin de toute entreprise. Qu'il répande ses bénédictions sur Muḥammad, Prophète de la bonne direction et de la miséricorde divines, ainsi que sur sa famille, et qu'il lui accorde le salut !

Malgré l'abondance verbale qu'on remarque dans cette lettre et le procédé constamment employé de répéter deux ou trois fois la même pensée en l'ornant chaque fois d'un vêtement différent, elle est écrite dans un style relativement simple et n'a pas le brio, la virtuosité, la recherche de la pointe qui distinguent les épîtres de l'époque ayyûbite ou mamlûk. Elle abonde en banalités empruntées à l'éloquence sacrée et au bagage ordinaire du parfait secrétaire de chancellerie, dévot serviteur de l'islâm et de son prince, habile à revêtir d'un voile de piété toute la politique de son maître. Elle est dans l'ensemble d'une grande modération de ton et d'une remarquable élévation de pensée. Elle ne renferme aucune attaque, aucune allusion discourtoise à l'adresse de la religion de l'empereur ; c'est à peine si, au début, l'auteur fait ressortir l'opposition de l'islâm et du christianisme. Il manie discrètement le lieu commun de la supériorité de l'islâm et des Arabes, et s'il rappelle, en parlant de la Syrie, qu'Héraclius en a été chassé et que les Arabes ont vaincu les forces de l'Empire, il n'insiste pas. Elle traduit bien l'accord qui commence à régner entre les deux cours et qui sera la caractéristique de l'époque, dans l'histoire des relations arabo-byzantines.

Cependant, si cette lettre est amicale et élogieuse à l'égard de

Romain Lécapène, si elle témoigne d'un vif désir d'entente de la part de l'Iḫšîd et enregistre une communion parfaite des deux souverains dans le même amour de la paix et les mêmes sentiments d'humanité et de charité, elle contient cependant une critique assez vive, bien que courtoise, d'un point de vue que l'empereur avait exprimé dans sa lettre. L'Iḫšîd, qui se considérait comme le premier et le plus puissant vassal du calife, qui attachait une extrême importance aux questions protocolaires, — le souci qu'il eut d'obtenir du calife le titre spécial de « roi des rois » le marque suffisamment, — se montre froissé que Romain croie lui faire un grand honneur en s'adressant à lui et non au calife seulement. C'est à cela qu'on doit le long développement dans lequel l'Iḫšîd, pour se rehausser aux yeux de l'empereur, étale complaisamment sa puissance, le nombre, la richesse et la célébrité de ses provinces, où il donne ironiquement une leçon au Basileus, en insinuant que le souci de l'intérêt de l'état, et l'amour de son prochain recommandé par le Christ, doivent faire fléchir la règle trop rigide du protocole, et où il rappelle enfin que les empereurs sont déjà entrés en correspondance directe avec des émirs moins puissants que lui, Abû'l-Jaiš Ḫumârawaih et Takîn. L'Iḫšîd semble reprocher à l'empereur d'avoir voulu l'humilier, ce qui n'était sans doute pas dans les intentions de Romain Lécapène, au moment où il demandait un service au nouvel émir d'Egypte. Il est permis de penser que, par la formule incriminée, il voulait plutôt faire ressortir l'estime particulière qu'il avait pour lui, et que l'Iḫšîd, très pointilleux, a mal interprété le sens de ses paroles. De même, l'affirmation de l'éternité de l'empire romain, don de Dieu, à quoi l'Iḫšîd répond par le couplet coranique sur la fragilité des empires, n'avait sans doute pas pour but d'accabler l'émir. Il était impossible à la chancellerie byzantine de ne pas faire sentir, de quelque manière que ce fût, la différence de situation entre l'empereur et un simple préfet du calife qui, au demeurant, n'avait pas encore obtenu le titre de « roi des rois ».

Quoi qu'il en soit, le ton fier et ferme, et néanmoins amical,

adopté par l'Iḫšîd, a dû contribuer à lui faire accorder une haute considération par l'empereur et à lui faire comprendre que Muḥammad b. Ṭugj al-Iḫšîd n'était plus un de ces faibles gouverneurs comme en avait eu si souvent l'Egypte, mais le plus grand émir du Proche-Orient.

Pendant presque toute la durée de la dynastie iḫšîdite, Byzance et l'Egypte entretinrent de bons rapports (1). Même lorsque Nicéphore Phocas conquit la Cilicie, l'Egypte n'intervint que mollement (2). C'est à Romain Lécapène que revient le mérite d'avoir inauguré cette politique, dès l'avènement de l'Iḫšîd. Faut-il lui attribuer des visées plus vastes, tendant à faire de l'Iḫšîd un allié de l'empire contre le Ḥamdânide Saif al-Daula, quand celui-ci s'installa en Syrie du Nord, et même un vassal de l'empire ? C'est, semble-t-il, l'opinion de Vasiliev (3). Cette manière de voir est fondée en grande partie sur une lettre de Romain Lécapène, portant la suscription « A l'émir d'Egypte », que Vasiliev date de la dernière année de Romain, 944, c'est-à-dire l'époque où le Ḥamdânide devenait un danger à la fois pour Byzance et pour l'Egypte. Dans cette lettre, Romain faisait savoir au destinataire qu'il avait voulu précédemment entrer en relations avec lui par l'intermédiaire de Gagik, (roi arménien Ardzrûni du Vaspurakan), mais que, un empêchement s'étant produit, il lui écrivait directement. La lettre contenait la proposition de nommer le personnage en question « archôn tôn archontôn », et de lui donner dans la hiérarchie impériale une place supérieure à celle de Gagik et d'autres princes arméniens et orientaux, et, au cas où il voudrait se rendre en per-

(1) Vasiliev, 264, 809. La faiblesse navale de l'Iḫšîd fut peut-être aussi une cause de l'entente avec Byzance. Dès la fin de 328 (cf. Ibn Sa'id pp. ١٣-١٤ et 84) les rebelles avaient pris ses navires, et après avoir brûlé l'arsenal de Fusṭâṭ, s'étaient enfuis dans les eaux fâṭimites. D'autre part, l'Iḫšîd était foncièrement pacifique, comme le montre son attitude à l'égard de Saif al-Daula (Ibn Sa'id. p. ٤٣).

(2) Tout au plus Kâfûr, qui avait eu des velléités de guerre sainte en 848, essaya-t-il vainement de s'opposer aux Byzantins à Chypre en 858. Il se montra très humble dans l'affaire de l'incendie d'une église à Jérusalem en 855. Voir *Sayf al-Daula*, pp. 184, 186, 898 ; Cedrenus, II, 363 ; Yaḥyâ d'Antioche PO, XVIII, 794-795. Il est accusé d'avoir négligé la guerre sainte (Ibn al-Šiḥna, *al-Durr al-Muntaḫab*, 188), ce qui pourrait s'appliquer à toute la dynastie.

(8) Vasiliev, 264-265.

sonne à Constantinople, de le faire patrice, proconsul (anthypatos) et stratège d'un thème (1).

Cette lettre, d'abord, ne peut être aussi tardive, puisque Gagik y est encore considéré comme vivant et qu'il est mort en 936 (2). Elle est par conséquent antérieure aux préoccupations que pouvait donner Saif al-Daula aussi bien à Romain qu'à l'Iḫšîd. D'autre part, il est évident qu'elle ne peut avoir été adressée à l'Iḫšîd qui ne fut jamais en relations avec les princes d'Arménie et dont l'empereur connaissait assez les dispositions, par la lettre dont nous avons donné la traduction, pour se dispenser de lui faire une offre incompatible avec sa religion, sa dignité de premier vassal du calife, souverain d'Egypte et autres lieux, et la haute idée qu'il se faisait de sa souveraineté. Comme l'a montré Runciman, le destinataire doit être un prince arménien et l'adresse « à l'émir d'Egypte » doit reposer sur l'erreur d'un scribe (3).

Il ne faut sans doute pas considérer la politique de Romain et de l'Iḫšîd comme ayant tendu à autre chose qu'à établir et maintenir des relations amicales et pacifiques entre l'Empire et l'Egypte.

Le texte que nous a laissé Ibn Sa'îd, extrêmement intéressant par les renseignements qu'il nous donne sur l'étendue des possessions de l'Iḫšîd, sur sa politique, sur la conception qu'il avait de ses fonctions et des devoirs qu'elles lui imposaient, sur son amour de la paix, sur sa charité, et aussi sur son orgueil, n'est pas moins important d'un autre côté pour ce qu'il nous laisse soupçonner de

(1) Ῥωμανοῦ βασιλέως τοῦ Λακαπηνοῦ ἐπιστολαί, éd. A.J.Sakkelion, Δελτίον, II, 1885, pp. 406-409.

(2) Théodore Ardzrûni, dans Brosset, *Collection d'hist. arm.* St. Pét., 1874-1876, I, 208 ; cf. Dölger, *Regesten*, I, 78.

(3) Runciman, *op. cit.*, p. 159, suivant l'opinion de Marc, *Plan eines Corpus der gr. Urk. des Mittelalters und der neueren Zeit*, Munich, 1903, p. 29. Dölger, *Regesten*, I, 78, serait enclin à admettre qu'elle fut bien adressée à l'émir d'Egypte Muḥammad b. Ṭugj al-Iḫšîd. La lettre ne contient pas par ailleurs d'indices sûrs permettant de déceler le destinataire. Le long couplet sur l'amour de la paix par lequel elle débute peut aussi bien s'adresser à un chrétien qu'à un musulman ; de même, les mots πρὸς τὴν ὑμετέραν εὐγένειαν, et les protestations d'amitié (ἡμεῖς μὲν οὖν τὴν σὴν ἀγάπην στέργοντες, etc.) pourraient très bien s'accorder avec la formule : προς τὸν ἠγαπημένον ἡμῶν φίλον τὸν εὐγενέστατον ἀμηρᾶν Αἰγύπτου, vue plus haut.

Romain Lécapène. La lettre de ce dernier, dont la réponse de l'Iḫšîd nous permet de reconstituer approximativement le contenu, témoigne d'un égal amour du bien public et de la paix, de la même charité et de la même piété, toutes qualités que son dernier historien, qui l'a remis à sa place d'honneur dans l'histoire byzantine, a justement fait ressortir (1).

---

(1) Faut-il attribuer aussi à Romain l'inspiration d'un petit traité de polémique adressé « à l'émir de Damas », qui a été édité par J. Compernass, *Denkmäler der gr. Volkssprache*, Heft I, Bonn, 1911, pp. 1-9 (πρὸς τὸν ἐν Δαμασκῷ ἀμηρᾶν, προτροπῇ Ῥωμανοῦ βασιλέως) ? Sur cet ouvrage, dont le texte m'a été aimablement communiqué par M. H. Grégoire, voir H. Grégoire dans *Revue des Etudes grecques*, XLVI, 1933, p. 49 sqq et dans *Byzantion*, VIII, 1933, pp. 773-775. Mais cet opuscule pose plusieurs questions embarrassantes : la suscription ne s'accorde guère avec le fait que ce prétendu émir de Damas est appelé vizir dans le texte et que ce traité répondrait à une lettre envoyée d'Amid (Ἔμετ) par ce même vizir ; d'autre part, les faits historiques auxquels il y est fait allusion, p. 8, se réfèrent plutôt au règne de Léon VI qu'à celui de Romain Lécapène. M. H. Grégoire me fait savoir d'ailleurs que la question va être étudiée prochainement dans *Byzantion*.

VIII

La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien

La présente communication n'a pas pour but de faire une étude comparative approfondie de la doctrine de la guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien, qui exigerait qu'on passât en revue une foule de documents. Je me propose seulement d'en rechercher l'origine en Orient et en Occident, de faire ressortir certaines différences ou analogies, et de montrer notamment quelle a été l'attitude de l'Occident latin et de l'Orient byzantin, en face de cette idée, à l'époque des grandes luttes contre l'Islâm.



La théorie de la guerre sainte (*djihâd*), dans le monde musulman, est bien connue grâce aux chapitres qui lui sont consacrés dans les ouvrages de « fiqh » et les traités relatifs aux institutions musulmanes comme les « Aḥkâm Sulṭâniyya » de Mâwerdî. Je n'ai pas besoin d'y insister. C'est un devoir religieux qui s'impose à tous les Musulmans, mais d'une façon générale et non

A

individuelle, de propager l'islâm par les armes, et ce, jusqu'à ce que le monde entier ait été converti à l'islâm ou soumis à sa loi. De nombreuses traditions font ressortir l'obligation et le mérite de la guerre dans le chemin d'Allâh, pour exalter la parole d'Allâh, du « ribâṭ » ou séjour dans les garnisons frontières d'où s'élancent chaque année les incursions vers le territoire ennemi. Intimement liée à celle du « djihâd » est la théorie du martyre. Tout combattant, en effet, mort dans la guerre contre les Infidèles, est assuré de gagner le Paradis. « Ne croyez pas, dit le Coran (1), que ceux qui sont morts dans le chemin d'Allâh sont morts ; ils sont vivants auprès de leur Seigneur ». On connaît le ḥadîth célèbre : « Le Paradis est à l'ombre des épées » (2). Il y a une foule d'autres traditions sur l'entrée au Paradis du martyr ou « shahîd » et sur les joies qui l'y attendent.

Comme il arrive pour beaucoup d'institutions islamiques, la doctrine du « djihâd » et celle, connexe, du martyre, sont le produit de la fusion de plusieurs éléments, d'origine différente, les uns judaïques, les autres chrétiens, les autres spécifiquement arabo-musulmans.

Pour le « djihâd », on admet généralement que cette doctrine, dans sa forme connue définitive, n'a pu être élaborée du vivant du Prophète, mais qu'elle est contemporaine de l'époque des conquêtes (3). Elle a en partie pour base la théorie de l'universalité de l'islâm, qui, selon Becker, est d'inspiration araméo-chrétienne et qui a contribué, quand elle s'est implantée dans l'islâm, à briser le principe national arabe qui avait dirigé les

(1) 3, 163.

(2) Bukhârî, *Djihâd ;* Muslim, *Imâra ;* cf. Wensinck, *The Oriental Doctrine of the Martyrs*, Amsterdam, 1921, pp. 2 et 6-7. Les ḥadîth relatifs à la guerre sainte sont rassemblés dans O. Rescher, *Beiträge zur Ǧihâd-Literatur*, Stuttgart, 1920.

(3) Voir Juynboll, *Handbuch des isl. Gesetzes*, p. 336 sqq. ; EI sous Djihâd.

conquêtes jusqu'alors. Si l'on remarque, comme le dit Becker, que l'orgueil national arabe était primitivement opposé aux conversions et ne songeait qu'à dominer les vaincus, tenus dans une condition inférieure, il faut penser que les vaincus eux-mêmes, désirant entrer dans la communauté musulmane et jouir de ses avantages, sont pour quelque chose dans l'élaboration d'une théorie qui légitimait ainsi leur conversion (1). Ibn Khaldûn va même jusqu'à dire, dans un chapitre des *Prolégomènes,* consacré au judaïsme et au christianisme, que ce principe a eu pour résultat l'obligation de travailler à convertir le monde de gré ou de force, et que cette obligation a amené la confusion, particulière à l'islâm, du pouvoir temporel (mulk) et du pouvoir spirituel (khilâfat). Dans les autres religions, qui, selon lui, n'ont pas un caractère universel et où le « djihâd » n'est jamais une obligation, sauf pour la défense de la religion, le pouvoir spirituel est, pour ces raisons, complètement indépendant du pouvoir temporel et n'a rien à voir avec lui (2).

Mais d'autres éléments entrent en jeu qui ne sont pas chrétiens, car l'idée de l'universalité de la religion de Jésus, n'a pas entraîné chez les Chrétiens une doctrine de la guerre sainte. Au contraire, comme nous le verrons, le Christianisme était hostile au début à toute guerre. La plupart de ces éléments sont ou judaïques ou sémi-

(1) Becker, *Der Islâm als Problem*, Islam, I, 1910 ; cf. Caetani, *Annali*, I, 726 sqq. et II, *pass.*

(2) *Prolégomènes*, tr. de Slane, I, 468-469. Cette théorie n'est vraie qu'en partie, car le principe œcuménique n'entraîne pas forcément le « djihâd » en tant que guerre agressive, comme on le verra pour le christianisme, et la confusion du temporel et du spirituel a d'autres causes que l'obligation de propager la religion par les armes. — Une autre théorie (Goldziher, *Vorlesungen*, p. 26, éd. fr., p. 24) veut que l'idée de l'universalité de l'islâm ait déjà existé dans l'esprit du Prophète : les lettres et ambassades qu'il envoya aux souverains voisins, si elles sont authentiques, en seraient la preuve. Dans ce cas, il faudrait admettre que le « djihâd » est aussi relativement ancien.

tiques. L'idée de guerre *sainte* elle-même, menée au nom ou sur l'ordre de Dieu, est bien connue chez les Israélites. Dans la guerre qui fut entreprise contre les peuples habitant la Terre Promise et les Amalécites, les Hébreux sont les simples exécuteurs de la volonté divine. Dieu leur ordonne, dans les villes qui auront résisté après avoir reçu l'offre d'une paix moyennant tribut, de passer tous les hommes au fil de l'épée et de prendre pour eux les femmes, les enfants, le bétail, etc. (1). Tout cela ressemble beaucoup aux prescriptions relatives au « djihâd » énoncées dans les manuels de droit musulman (2).

Dans les anciennes conceptions juives, Iahvé est un Dieu guerrier et particulièrement le chef d'une armée de génies ; il assiste lui-même les soldats de son peuple. Nous retrouvons des choses semblables dans l'islâm. Vaincre, c'est en arabe comme en hébreu, être assisté de Dieu ; l'ennemi du peuple musulman est celui d'Allah, comme l'ennemi d'Israel est celui de Iahvé. Allah tue ses ennemis comme Iahvé ; à Bedr, il envoie ses anges au secours de son peuple (3).

On pourrait montrer dans le « djihâd » musulman d'autres restes d'antiques usages sémitiques, qu'on relèverait d'ailleurs également chez d'autres peuples. Ainsi le drapeau est à l'origine une image de la divinité, et tel est l'ancien drapeau d'Israel jusqu'à l'époque des Prophètes iconoclastes. Celui de Mahomet garde les traces du caractère cultuel et sacré de l'ancienne bannière guerrière. A Bedr, c'est sous ses plis que viennent se ranger les anges avec Gabriel, et il est appelé « 'uqâb Allâh » (4). Ce nom doit être évidemment rapproché de celui que porte, dans l'antéislâm le drapeau de la tribu

(1) *Deutéronome*, XX.
(2) Cf. Mâwerdî, tr. Fagnan, pp. 99-100.
(3) Cf. Schwally, *Der heilige Krieg im alten Israel*, pp. 3-7.
(4) Ibn Hishâm, *Sîra*, éd. Wüstenfeld, p. 517.

yéménite des Banû Murra, qui devait représenter le dieu aigle Nasr (1).

Il en est de même en ce qui concerne le martyre. On sait que le terme de « martyr » désignant celui qui souffre et meurt pour sa foi, dans l'Eglise chrétienne et le Judaïsme, est particulièrement appliqué, dans l'Islâm, à celui qui succombe sur le champ de bataille dans la guerre contre les Infidèles, en combattant pour exalter la parole d'Allah, comme le précise un ḥadîth rapporté par Muslim (*Imâra*) (2). Comme pour la guerre sainte, nous avons affaire à une doctrine datant de l'époque des conquêtes et de l'extension de l'Islâm à travers le monde (3). A première vue, cette doctrine semblerait provenir d'une évolution particulière du concept judéo-chrétien du martyre. Cependant le point de vue musulman, inconsciemment sans doute, se relie directement à la conception du monde sémitique sur la place de faveur réservée à ceux qui sont tombés sur le champ de bataille, conception qu'on trouve déjà dans l'épopée de Gilgamesh et qui serait, selon Wensinck, l'origine de toute la doctrine monothéiste du martyre (4).

Comme on le voit, guerre sainte et martyre ont donc des racines profondes dans le passé sémitique et dans le passé plus récent judéo-chrétien. Cependant la part du monde arabe dans l'élaboration de la doctrine musul-

(1) Voir Nâbiga Dhubiânî, IV, v. 7 et cf. Schwally, *op. cit.*, p. 17. — Wensinck, *op. cit.*, p. 22, note que beaucoup de traits de la guerre sainte primitive ont survécu dans le monothéisme postérieur. Il fait remarquer, d'autre part, p. 20, que toute guerre contre un ennemi extérieur est pour les Musulmans guerre sainte, et que déjà les Israélites ont considéré comme sainte, du même point de vue, la guerre des Macchabées contre les Séleucides.

(2) Sur cette restriction, sur les autres cas qui entraînent la qualification de « martyr » et le développement parallèle dans l'islâm et le christianisme du sens de *μάρτυς*-shahîd (d'abord « témoin »), voir le travail déjà cité de Wensinck.

(3) Wensinck, p. 7.

(4) Id., p. 22.

mane reste considérable. Mais c'est surtout une œuvre d'adaptation à des fins réalistes, d'utilisation au profit de la politique impérialiste arabe, de vieux concepts transmis par les peuples vaincus, œuvre que favorisa peut-être le sentiment obscur qu'il s'agissait là d'un bien commun aux peuples sémitiques.

On sait que le « djihâd » a failli devenir un des « piliers » de l'islâm. L'esprit de la guerre sainte, entretenu par des prédications, par l'appât du butin et l'attrait du martyre (1) est longtemps resté très vivant dans le monde musulman et la guerre contre l'Infidèle y a toujours été populaire. Le caractère principal de la guerre sainte musulmane est d'être essentiellement agressive et conquérante : mais les fins qu'elle se propose sont pratiquement irréalisables. Depuis longtemps d'ailleurs, les circonstances politiques l'ont rendue impossible. La doctrine cependant reste toujours vivante et c'est en son nom que peuvent toujours être menés, notamment, les mouvements de révolte contre les puissances européennes.

⁂

Dans le monde chrétien, on applique le nom de « guerre sainte » à la Croisade, entreprise pour reconquérir la Terre Sainte sur les Infidèles musulmans qui faisaient subir toutes sortes d'humiliations et de mauvais traitements aux pèlerins. On voit donc, dès l'abord, que la « guerre sainte » chrétienne est loin d'être identique au « djihâd ». On peut même dire que l'idée de recourir aux armes pour convertir les Infidèles ou pour les soumettre politiquement, est en principe étrangère au christianisme, malgré le sentiment de l'universalité de la mission de Jésus. Le message de Jésus est un message

(1) Un verset du Coran, 3, 139, réunit la promesse des récompenses célestes et des récompenses terrestres. Cf. Mâwerdî, 87.

de paix, et le « djihâd », le triomphe de la religion au prix de luttes sanglantes est contraire à l'esprit du christianisme (1).

Cependant si le Christianisme, en principe, répudie toute idée de guerre, si les Pères de l'Eglise comme Origène, Tertullien, Lactance défendent de tirer le glaive et de verser le sang, cette attitude rigoriste ne subsista pas longtemps et dès Saint Augustin au IVe siècle, apparut la distinction entre guerre juste et licite et guerre injuste et illicite. Saint Augustin fonda la doctrine chrétienne du droit de la guerre, que l'on retrouve chez tous les théologiens du Moyen-Age. Selon cette théorie le précepte évangélique de non-résistance au mal ne doit pas s'entendre à la lettre ; on doit seulement être toujours prêt à ne pas résister si cela n'est pas nécessaire ; parfois il faut agir autrement dans l'intérêt général (2). La guerre est légitime à la condition qu'elle soit entreprise : 1° pour une juste cause (défense de la patrie ou des lois ; récupération des biens ; redressement de torts, maintien intégral de la justice et paix véritable) ; 2° par suite d'une dure nécessité, c'est-à-dire qu'elle soit l'unique moyen d'écarter ou de redresser une injustice ; 3° sous l'autorité du prince (3).

La licéité de la guerre contre les Infidèles est appréciée

(1) Une entreprise comme celle du « djihâd » se heurte d'ailleurs à des obstacles sérieux dans le monde chrétien, car sa réalisation relève du temporel, qui, contrairement à ce qui a lieu dans l'islâm, comme l'a montré Ibn Khaldûn, est séparé du spirituel. Lors des Croisades, l'accord préalable entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel n'alla pas toujours sans difficultés.

(2) Saint Thomas, dans Vanderpol, *La doctrine scolastique du droit de guerre*, 1919, pp. 19-22. Cf. le Décret de Gratien au XIIe siècle (Vanderpol, p. 290) : « Ex his omnibus colligitur, quod militare non est peccatum, et quod præcepta patientiæ in preparatione cordis, non ostentatione corporis servanda sunt. »

(3) Voir Regout, *La doctrine de la guerre juste de Saint Augustin à nos jours d'après les théologiens et les canonistes catholiques*, 1935, p. 49.

en partant des mêmes principes et les Croisades sont considérées par les théologiens comme des guerres justes, faites pour défendre la Chrétienté contre les attaques ou les menaces des Sarrazins, pour reprendre les Lieux Saints injustement ravis aux Chrétiens, pour venger les injures subies par les pèlerins [1]. Elles ont été entreprises conformément à la doctrine du droit de guerre de l'Eglise, et non par fanatisme religieux ; non pour convertir les Infidèles, mais pour empêcher d'attaquer et d'opprimer les Chrétiens, pour défendre les innocents [2].

Dans tout cela, nous sommes assez loin du « djihâd ». Et cependant, lorsque se dessinèrent en Occident les premiers élans de Croisade, ce fut dans un véritable esprit de guerre sainte et dans des conditions qui rappellent de très près le « djihâd » musulman. On sait que le « djihâd » est conduit par un émir qui a reçu délégation de l'imâm (calife : souverain temporel et pontife spirituel) et qui groupe sous son commandement des guerriers de tous les peuples musulmans, auxquels la palme du martyre est promise s'ils succombent dans la lutte contre les Infidèles. On vit quelque chose de semblable au lendemain d'un événement qui frappa beaucoup les esprits et qui décida de la première avant-croisade, dès le IX[e] siècle. En 846, Rome et Ostie furent pillées par les Sarrazins [3]. A la suite de cela, un synode fut tenu en France et décréta qu'on s'adresserait à tous

(1) Regout, p. 49, note. Ce sont les principes de la guerre juste: « defendere, res repetere, injurias ulcisci ».

(2) Voir Saint Thomas dans Regout, p. 85 : « Les croyants entrent souvent en guerre contre les Infidèles, non pour les forcer à croire...., la foi dépendant de la volonté..., mais pour les contraindre à ne pas mettre obstacle à la religion chrétienne ». De même Saint Bernard, dans Vanderpol, p. 222 : « Certes, il ne faudrait pas mettre à mort les Infidèles, si l'on pouvait par quelque autre moyen les empêcher d'attaquer et d'opprimer les Chrétiens. Mais actuellement, il vaut mieux les mettre à mort que de laisser la verge du pécheur s'abattre sur le juste, de crainte que les justes ne viennent à participer à l'impiété ».

(3) Cf. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, éd. fr., I, 210-211.

les souverains chrétiens pour former une armée internationale destinée à combattre les ennemis du Christ et dont le principal contingent serait fourni par la France. Le pape Léon IV promit une récompense céleste à tous ceux qui mourraient en combattant les Musulmans [1]. Faut-il voir, dans ce dernier point, une imitation de l'islâm ? C'est peu probable. On a vraisemblablement plutôt affaire à une extension du concept de martyr semblable à celle qui s'était produite dans l'islâm à l'époque des conquêtes, et provenant, d'un côté comme de l'autre, du besoin de susciter le zèle pour la guerre contre les Infidèles.

Ainsi était née une doctrine de guerre sainte qui allait jeter, des siècles durant, la Chrétienté contre l'Islâm, d'abord en Occident, puis en Orient. Au début du XI[e] siècle, à la suite des fureurs de Ḥâkim contre les Chrétiens de Jérusalem, l'idée d'une croisade en Orient se fait déjà jour dans le monde chrétien d'Occident.

Dans la propagation de ces idées de croisade, il faut faire une place à part à l'ordre de Cluny, dont la guerre

(1) Mansi, *Concilia*, XIV, 888, cité par Anouar Hatem, *Les poèmes épiques des Croisades*, p. 36 sqq. : « Omnium vestrum nosse volumus caritatem, quoniam quisquis (quod non optantes dicimus) in hoc belli certamine fideliter mortuus fuerit, regna illi cælestia minime negabuntur. Novit enim Omnipotens, si quilibet vestrum morietur, quod pro veritate Fidei et salvatione Patriæ ac defensione Christianorum mortuus est, ideo ab eo prætitulatum præmium consequetur ». De même, Jean VIII, pape de 872 à 882, fit en 879 la même proclamation solennelle, Migne, PL, 126, col. 816 ; à la requête des évêques, demandant si ceux qui avaient succombé ou succomberaient « pro defensione Sancti Dei Ecclesiæ et pro statu Christianæ religionis ac reipublicæ » pouvaient obtenir « indulgentiam delictorum », le pape répond : « ... quoniam illi qui cum pietate catholicæ religionis in belli certamine cadunt, requies eos æternæ vitæ suscipiet, contra paganos atque infideles strenue dimicantes ». Il est à remarquer qu'Urbain II, lors de la première croisade, promit seulement l'indulgence. (Anouar Hatem, *loc. cit.*). — Voir aussi Pignot, *Histoire de l'ordre de Cluny*, II, 158. Cet auteur, dont l'ouvrage date de 1868, semble avoir déjà bien vu le fait, mis en relief par Anouar Hatem, que la doctrine de la guerre sainte en Occident fut déjà élaborée au IX[e] siècle.

sainte pour l'extermination des Infidèles fut la préoccupation constante. Les abbés de Cluny réussirent à grouper les forces locales pour chasser les Musulmans de Provence et de Sardaigne. L'influence de Saint Mayeul (948-994) détermina une sorte de croisade qui aboutit à la reprise de Fraxinet, repaire des pillards sarrazins. Sa capture en juillet 983, dans le Valais, à son retour de Rome, par un parti de Sarrazins de Fraxinet, bien qu'il eût été délivré presque aussitôt, avait vivement ému la Chrétienté et en particulier Guillaume Ier, comte de Provence, dont Mayeul était l'ami. Peu de temps après, une véritable croisade, réunissant des forces provençales et piémontaises, reprit Fraxinet, que les Sarrazins tenaient depuis plus de cent ans (1). De même, c'est à Saint Odilon (994-1049), que l'on doit la croisade qui expulsa de Sardaigne le fameux Mudjâhid, gouverneur 'âmiride de Denia en Espagne, en 1016 (2). On sait d'autre part que le rôle de l'ordre, dans les croisades d'Espagne et de Sicile, fut prépondérant ; de même, on connaît son influence sur les papes Grégoire VII et Urbain II, dont le pontificat fut décisif pour les croisades d'Orient.

Comme conséquence du développement de l'idée de guerre sainte, il faut noter, en Occident, une sorte d'acceptation tacite de la coutume féodale de la participation des évêques, abbés, moines et prêtres à la guerre, coutume contraire à toutes les lois de l'Eglise et qui devait paraître si étrange aux Chrétiens orientaux. On sait en effet que la pénétration de l'Eglise par la féodalité avait fait des évêques et abbés de simples vassaux,

(1) Voir MANTEYER, *La Provence du 1er au 12e siècle*, 1908, p. 248 ; POUPARDIN, *Le royaume de Bourgogne*, 1907, pp. 100-101, qui donne la date de 972 (REINAUD, *Invasions des Sarrazins*, p. 209, dit 975) ; PIGNOT, I, 265 ; ANOUAR HATEM, pp. 46-47.

(2) Voir EI sous Mudjâhid ; Ibn al-Khaṭib, *A'mâl al-A'lâm*, éd. LÉVI-PROVENÇAL, 1934, pp. 250-253 ; cf. PIGNOT, I, 399, Anouar Hatem, *loc. cit.*

devant le service militaire. Avec la guerre sainte contre les Sarrazins, le cas de religieux prenant les armes est fréquent. Des papes, Jean VIII et Jean X, combattent en personne ; des membres de l'Ordre de Cluny s'arment pour la défense de l'Eglise. Un ennemi de Saint Odilon, l'évêque Adalbéron, a composé une satire amusante sur les moines-soldats de l'Ordre, coiffés d'un haut bonnet de peau d'ours, vêtus d'une robe écourtée, fendue par devant et par derrière, les flancs ceints d'un baudrier, portant à la ceinture un arc et un carquois, des tenailles, un marteau, une épée, une pierre à feu, les jambes recouvertes de bandelettes, chaussés de souliers hauts à bec recourbé, et éperonnés (1).

Ainsi l'Eglise d'Occident, dès la fin du IXe siècle, n'a cessé de se familiariser avec la théorie de la guerre sainte et avec un état d'esprit qui était parfois contraire aux principes de l'Eglise.



Il nous reste maintenant à examiner s'il y eut également à Byzance une doctrine de guerre sainte ou croisade comme en Occident. Cela semblerait assez naturel étant donné que la lutte contre les Infidèles y fut constante, depuis le jour où les Arabes sortis de leur péninsule conquirent la Syrie, puis les provinces asiatiques et africaines de l'empire. Or, non seulement Byzance n'adopta jamais une doctrine de guerre sainte comparable à celle des Musulmans ou à celle de la chrétienté occidentale, mais encore elle fit preuve à son égard, qu'il s'agît de celle des Latins ou de celle des Arabes, d'une incompréhension et d'une aversion absolues. Byzance

(1) PIGNOT, I, 352-353. La doctrine de l'Eglise est que les clercs peuvent seulement accompagner les soldats pour leur prêter le secours de leur ministère. Voir, dans VANDERPOL, 118 sqq., les fréquentes interdictions faites aux clercs de guerroyer et de verser le sang. Cf. LEIB, *Rome, Kiev et Byzance*, p. 256, n. 1.

resta curieusement fidèle à la théorie des Pères de l'Eglise antérieurs à Saint Augustin.

Les Byzantins ne comprenaient pas le « djihâd » islamique et le grand idéal religieux qui poussait les Musulmans contre l'empire. Pour eux, ce qui animait les fidèles du Prophète, c'était soit l'espérance du butin, soit un amour barbare de la guerre, soit une sorte de dévouement à la chose publique. Voici ce que dit l'empereur Léon VI (886-912), dans son Traité de tactique : « Les Arabes accourent d'eux-mêmes par familles entières, les riches afin de mourir pour leur peuple et à son service, les pauvres pour s'enrichir par le butin. Les armes leur sont fournies par leurs compatriotes, surtout par les femmes et les enfants, qui considèrent que c'est pour eux prendre part à l'expédition et rendre service à la cause commune que d'armer des soldats quand on ne peut pas soi-même prendre les armes pour cause de faiblesse physique. Voilà ce que font les Sarrazins, peuple de Barbares et d'Infidèles ». Et plus loin : « Ce peuple, habitué à convoiter le butin et à ne pas redouter la guerre, accourt facilement en foule de la Syrie intérieure et de toute la Palestine. Ceux même qui ne sont pas courageux, séduits par de telles espérances, viennent se joindre volontairement aux soldats » (1).

Cependant certains auteurs n'ignorent pas que les musulmans sont poussés à la guerre sainte par d'autres motifs et connaissent, notamment, la théorie musulmane du martyre promis aux combattants de la guerre sainte. Mais, dans les chapitres qu'ils ont consacrés aux croyances et à la religion des Arabes, ils expriment toujours leur étonnement et leur répulsion en face de la doctrine musulmane d'après laquelle le guerrier qui a tué un ennemi, ou qui a été tué par un ennemi, va au Paradis.

(1) Leonis *Tactica*, MIGNE, PG, 107, chap. 128, 132 et cf. chap. 24.

Une telle idée leur apparaît comme une monstruosité et une superstition stupide (1).

Un empereur cependant, Nicéphore Phocas, le conquérant de la Syrie du Nord et le vainqueur du Ḥamdanide Saif al-Daula, qui avait déjà noté que les Arabes étaient poussés à la guerre par un sentiment d'exaltation nationale et religieuse (2), comprit la grandeur de la doctrine du martyre et le puissant stimulant qu'elle constituait pour les Musulmans. Il pensa que son adoption officielle par l'Eglise de Byzance donnerait plus de vigueur à la lutte contre l'islâm qui fut la préoccupation dominante de son règne, et il voulut faire décréter que les soldats morts à l'ennemi recevraient les honneurs du martyre (3).

Ainsi, Nicéphore Phocas lançait à Byzance, sur le plan de l'empire d'Orient, l'idée, qui allait bientôt naître en Occident dans d'autres circonstances, d'une croisade, groupant toutes les forces morales et matérielles de l'empire pour la reconquête de la Terre Sainte et conduite dans le même esprit que le « djihâd » musulman. C'est pour cela qu'il voulut exalter les soldats du Christ, « qui faisaient le sacrifice de leur vie pour servir les Saints Empereurs et libérer et venger les Chrétiens », et leur conférer l'auréole du martyre, sans oublier d'ailleurs des avantages matériels plus palpables comme par exemple des privilèges de juridiction (4). Ses efforts dans

(1) Théophane, éd. DE BOOR, p. 334 ; Constantin Porph., *De adm. imp.*, p. 92 (BONN). Dans Ibn 'Abd al-Ḥakam, p. 71, le Muqauqis exprime déjà son étonnement en face de cette théorie. Voir le même sentiment au 13e et au 14e siècle dans Nicetas Choniates et Demetrius Cydones : W. EICHNER, *Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern*, Islam, 23, 1936, p. 226.

(2) Nicéphore Phocas, *De Velitatione bellica* (dans LÉON DIACRE, éd. de BONN), p. 224 : « ... εἰς βλάβην μὲν καὶ ἀπώλειαν τοῦ χριστωνύμου λαοῦ, καὶ ἀδοξίαν τῶν κραταιοτάτων Ῥωμαίων, εἰς ἔπαρσιν δὲ καὶ γαυρίαμα τῶν ἀλαζόνων τῆς Ἄγαρ υἱῶν καὶ ἀρνητῶν χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν. »

(3) CEDRENUS-SKYLITZES, II, 369 ; ZONARAS, éd. DINDORF, IV, 82-83. Cf. SCHLUMBERGER, *Nic. Phoc.*, 1re éd., 318-319, 441.

(4) *De Velitatione bellica*, pp. 239-240.

ce sens, l'acharnement et l'inexorabilité avec lesquels il conduisit la guerre contre les Musulmans, les massacres, conversions plus ou moins forcées et autres horreurs qui l'accompagnèrent nous rapprochent de l'atmosphère des Croisades. La vieille idée impériale romaine qui commande d'étendre le territoire de l'empire (1), de ne jamais abandonner les provinces conquises par l'ennemi et de les reconquérir, est ici dépassée.

Mais si Nicéphore Phocas a eu personnellement l'idée d'une croisade, le monde byzantin dans son ensemble ne pouvait la comprendre, ni s'associer aux conséquences que l'empereur voulait en tirer. Le Patriarche Polyeucte, certains évêques et certains sénateurs se dressèrent résolument en face de la prétention impériale de faire décerner la palme du martyre aux soldats morts dans la lutte contre les Infidèles et lui opposèrent un « canon » de Saint Basile le Grand, (le fameux évêque de Césarée de Cappadoce au IVe siècle) interdisant de donner les sacrements pendant trois ans à tous ceux qui avaient tué un ennemi à la guerre (2). Les commentaires des historiens montrent que ceux-ci partageaient l'indignation du Saint-Synode. Skylitzès notamment ne manque pas de s'étonner de la proposition de l'empereur qui semblait ainsi considérer que le salut de l'âme ne pouvait s'obtenir qu'en versant le sang à la guerre.

Le texte sur lequel s'appuyaient le patriarche et les évêques n'est d'ailleurs pas un canon et n'est nullement catégorique ; il s'agit d'un simple conseil. « Nos pères, dit Saint Basile, n'ont pas compté comme meurtres les

(1) Τὰ Ῥωμαικὰ ὅρια πλατύνειν (imperii fines propagare) : De Vel. bell., p. 224.

(2) Cedrenus : « ..... προθέντες εἰς μέσον τόν τοῦ μεγάλου βασιλείου κανόνα ἐπὶ τριετίαν ἀκοινωνήτους εἶναι λέγοντα τούς πολέμιον ἔν τινι πολέμῳ ἀνῃρηκότας. » Zonaras : « .... λέγοντες· πῶς ἂν οἱ ἐν πολέμοις ἀναιροῦντες καὶ ἀναιρούμενοι λογίζοιντό τισι μάρτυρες ἢ τοῖς μάρτυσιν ἰσοστάσιοι οὓς οἱ θεῖοι κανόνες ὑπὸ ἐπιτιμίον ἄγουσιν ἐπὶ τριετίαν τῆς φρικώδους καὶ ἱερᾶς αὐτούς ἀπείργοντες μεταλήψεως. »

meurtres qui se commettent à la guerre ; ils pardonnaient, me semble-t-il, à ceux qui combattaient pour le bien et la justice. Toutefois, je conseillerais de les priver pendant trois ans de la communion parce qu'ils n'ont pas les mains pures de sang (1). »

Le principe qu'une pénitence devait être imposée à ceux qui avaient tué à la guerre, même dans une guerre juste, même en se défendant légitimement, est parfois affirmé au Moyen-Age. Dans le cas de guerres considérées comme injustes, ayant le caractère de guerre civile, les pénitences étaient très fortes (2). Il est peu probable, qu'à Byzance le conseil de Basile ait jamais été strictement appliqué. Il témoigne d'un état d'esprit aussi intransigeant et rigoriste que celui d'Origène, de Lactance et de Tertullien, et qui ne pouvait aboutir à des conséquences pratiques. Mais il est curieux de constater que les idées du Christianisme primitif soient restées aussi vivantes dans l'Eglise byzantine.

Ainsi donc, l'Eglise byzantine écartait le principe même de la guerre « sainte » contre les Infidèles en refusant d'accorder aux soldats morts la palme du martyre. On mesure ainsi l'abîme qui séparait l'Eglise d'Orient de l'Eglise d'Occident, l'une s'enfermant dans d'anciennes conceptions rigides, sourde à la voix de l'intérêt de l'empire que faisait entendre Nicéphore Phocas (3), l'autre, souple, pratique, admettant spontané-

(1) « τοὺς ἐν πολέμοις φόνους οἱ πατέρες ἡμῶν ἐν τοῖς φόνοις οὐκ ἐλογίσαντο, ἐμοί δοκεῖ, συγγνώμην δόντες τοῖς ὑπέρ σωφροσύνης καὶ εὐσεβείας ἀμυνομένοις· τάχα δὲ καλῶς ἔχει συμβουλεύειν ὡς τὰς χεῖρας μὴ καθαροὺς τριῶν ἐτῶν τῆς κοινωνίας μόνης ἀπέχεσθαι. » Saint Basile, *Lettre à Amphiloque*, apud Pitra, *Jus Eccles. Historia et Monumenta*, p. 584. Ce texte, que je n'avais pas sous la main, m'a été aimablement communiqué par M. l'abbé Albert Vogt. On en trouvera également la traduction dans VANDERPOL, p. 116 et LECLERQ, *Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie*, t. XI, col. 1149, sous « Militarisme ».

(2) Cf. sur cette question VANDERPOL, pp. 115-117.

(3) Déjà, s'il faut en croire CAETANI, *Annali*, II, 2, p. 1000 sqq., la conquête arabe aurait été favorisée par l'influence, désagrégatrice de l'idée civique romaine, exercée par le Christianisme à

ment une doctrine nouvelle utile pour la défense de la Chrétienté [1].

Ce n'est peut-être d'ailleurs pas seulement cette fidélité à d'anciennes conceptions rigoristes qui empêchait Byzance de comprendre la guerre sainte et d'en admettre la doctrine, c'est aussi la survivance de l'idée romaine. Dans l'empire romain, il ne peut y avoir de guerre sainte, pas plus qu'il n'y a de distinction possible entre guerre juste et guerre injuste. Toutes les guerres de l'Empire Romain sont forcément justes, car elles n'ont lieu que contre des révoltés et des Barbares. A Byzance, la guerre contre les Infidèles Agarènes était avant tout une guerre romaine. Au contraire, en Occident, l'établissement d'une doctrine de la guerre sainte a pu être favorisé par le fait que l'ancienne idée impériale avait disparu.

Byzance ne pouvait pas plus comprendre une guerre sainte chrétienne que le « djihâd » musulman. Aussi ne comprit-elle pas les Croisades. Le but et le caractère religieux de la première croisade lui échappèrent totalement. Les Grecs considéraient les Latins comme des Barbares aussi dangereux que les Turcs, surtout les Normands de Sicile. Ils croyaient fermement que sous couleur de délivrer la Terre Sainte, on en voulait surtout à Byzance [2]. Loin de se joindre au mouvement, ils ne songèrent qu'à le détourner à leur profit, pour faire

Byzance. — Un autre exemple de rigorisme est celui de Saint Nil, en Italie méridionale byzantine, affirmant qu'il ne fallait pas défendre la Calabre contre les Arabes, (SCHLUMBERGER, *L'épopée byzantine à la fin du Xe siècle*, t. I, 2e éd., p. 419), attitude qui fut également plus tard celle de Luther, dont la proposition « Præliari adversus Turcos est repugnare Deo visitanti iniquitates nostras per illos » fut condamnée par Léon X. (Vanderpol, p. 327).

(1) IORGA, *Médaillons d'histoire littéraire byzantine*, Byzantion, III, 17, a bien fait ressortir que l'Eglise d'Occident « malgré ses grands maîtres de savoir et d'éloquence scholastique..... a quelque chose de spontané et de populaire », tandis que l'Eglise d'Orient est solennelle, hiératique et rigide.

(2) Cf. CHALANDON, *Hist. de la première Croisade*, p. 161. DIEHL, *Figures byzantines*, 2e série, p. 3 sqq.

rentrer sous l'autorité de l'empire les territoires conquis par les Turcs.

Mais où l'on voit surtout l'aversion du monde byzantin pour l'esprit de guerre sainte des Croisés Latins, c'est dans son attitude à l'égard de certaines manifestations de cet esprit, ainsi la participation des ecclésiastiques à la guerre, que les Byzantins regardent comme une monstruosité. Il faut voir dans quels termes Anne Comnène dans l'*Alexiade* parle d'un prêtre latin, membre d'un détachement qui, traversant le détroit d'Otrante, eut maille à partir avec une flotte byzantine. Le prêtre se trouvait avec 12 hommes à la poupe d'un navire qui fut attaqué par Marianos, fils du duc Nicolas Mavrocatalon, commandant la flotte. Blessé, perdant abondamment son sang, il combattit avec un acharnement qui stupéfia les Byzantins. Jamais les Byzantins n'avaient vu un prêtre enfreignant si résolument les canons de l'Eglise et les préceptes de l'Evangile, qui, revêtu de ses habits sacerdotaux, tenait à la main tantôt la lance et le bouclier, tantôt la rame et le gouvernail. Alors que tous les autres Latins se rendaient, ce belliqueux personnage après avoir vidé un carquois de traits, lance une pierre contre Marianos et lui brise son bouclier. N'ayant plus aucun projectile à lancer, il s'agite comme une bête furieuse, saisit un sac de pains et lance les pains en guise de pierres. Enfin il est pris [1]. Le récit de cet événement est pour Anne Comnène l'occasion de faire ressortir les différences de conception des Latins et des Grecs sur le rôle des ministres du Seigneur, et l'irréductibilité pour un Grec, de l'opposition entre le sacerdoce et les armes.

Pour comprendre l'étonnement avec lequel Anne Comnène parle de ce Latin, on n'aura qu'à se souvenir de

(1) Anne COMNÈNE, *Alexiade*, dans RHC, *Hist. grecs*, I, p. 16 sqq. Cf. H. GRÉGOIRE, *Notes sur Anne Comnène*, Byzantion, III, pp. 311-317 ; LEIB, *Rome, Kiev et Byzance*, pp. 254-257.

ce qui advint à Themel, un malheureux prêtre du bourg d'Héraclès en Cappadoce, au Xe siècle, à l'époque de Constantin Porphyrogénète. La localité avait été envahie par un parti arabe de l'émir de Tarse. Au moment où arrivérent les Sarrazins le prêtre était en train de célébrer la messe ; aussitôt il interrompit le saint sacrifice, et revêtu de ses vêtements sacerdotaux, saisissant la simandre qui servait à appeler aux offices, il se précipita sur les ennemis qui faisaient irruption dans l'église, en tua ou blessa plusieurs et mit le reste en fuite. En Occident en eût volontiers admiré la vaillance de ce prêtre ; ici il fut frappé d'interdit par son évêque (1), et comme il ne pouvait pas espérer de pardon, il s'enfuit en territoire musulman où il abjura le christianisme, s'enrôla dans l'armée arabe et revint ravager à plusieurs reprises la Cappadoce (2).

Ces quelques traits suffisent à nous faire comprendre qu'il était difficile qu'à un moment quelconque s'établît à Byzance une doctrine de la guerre sainte analogue à celle de l'islâm ou à celle de l'Occident chrétien.

⁂

Les principales conclusions que j'essaierai de dégager de cette brève étude seront les suivantes :

1° La doctrine de la guerre sainte islamique est le fruit d'anciennes conceptions sémitiques et judéo-chrétiennes adaptées à l'esprit de conquête de l'impérialisme arabe. Elle est fondée sur un rêve chimérique de conversion du monde et de domination universelle.

(1) Cf. Concile de Lérida (524) : « Les clercs qui, se trouvant dans une ville assiégée, ont, sous l'empire de la nécessité, versé le sang, feront deux années de pénitence, après lesquelles ils seront réintégrés dans leurs charges et admis à la communion » (Vanderpol, p. 118).

(2) Cedrenus, II, p. 329.

2° Une théorie semblable par certains côtés (martyre) s'est constituée dès la fin du IXe siècle dans l'Occident chrétien, sous l'impulsion de l'Eglise pour favoriser la guerre *défensive* (1) contre l'Islâm. De défensive, la guerre sainte chrétienne devint offensive, pour un but précis, la délivrance des Lieux-Saints, mais sans jamais poursuivre un rêve de domination universelle comme l'Islâm.

3° Dans l'Orient byzantin, en contact direct avec l'Islâm dès son apparition, l'idée de guerre sainte n'apparaît que tardivement au Xe siècle. Préconisée par un empereur, elle se heurte à l'hostilité de l'Eglise et ne s'acclimate pas.

4° Dans sa conception de la guerre sainte, la Chrétienté occidentale paraît plus proche de l'Islâm que de la Chrétienté byzantine. L'attitude de Byzance à cet égard, dès le Xe siècle, fait prévoir et explique l'incompréhension mutuelle entre Grecs et Latins qui est pour une bonne part responsable de la chute de l'Empire romain d'Orient.

(1) Cf. la théorie d'Ibn Khaldûn vue plus haut.

IX

QUELQUES NOMS DE PERSONNAGES BYZANTINS DANS UNE PIÈCE DU POÈTE ARABE ABÛ FIRÂS (Xe SIÈCLE)

Certains poètes arabes présentent parfois un intérêt considérable pour l'historien des guerres arabo-byzantines. Tels sont, au xe siècle, Mutanabbî et Abû Firâs, poètes de l'entourage de l'émir ḥamdanide Saif al-Daula, le Chambdas des Byzantins, qui ont déjà été pris en considération par Vasiliev (1).

Je me propose, dans un ouvrage en préparation sur Saif al-Daula et la dynastie des Ḥamdanides, d'étudier les poètes arabes dans la mesure où leurs vers nous offrent des renseignements d'ordre historique touchant cette période. Une place importante sera faite dans cette étude à Abû Firâs, cousin de l'émir Saif, qui prit une part active à de nombreuses expéditions, fut prisonnier des Byzantins entre 351/962 et 355/966 et fit un assez long séjour à Constantinople. Je me bornerai aujourd'hui à examiner quelques vers d'une de ses poésies qui contiennent des allusions à un certain nombre de personnages byzantins de marque, dont les noms sont parfois obscurs.

Le texte d'Abû Firâs est en effet particulièrement mal

(1) Vasiliev, *Byzance et les Arabes à l'époque de la dynastie macédonienne* (en russe), St. Pét. 1902, *Priloženija*, p. 191-93. J'ai consacré à la guerre arabo-byzantine dans Mutanabbî un court article dans le recueil publié, sous le titre *Al-Mutanabbî*, par l'Institut français de Damas, à l'occasion du millénaire du grand poète arabe, Beyrout, 1936, p. 99-114.

établi. Il n'a jamais été l'objet des soins amoureux d'une foule de transmetteurs et de commentateurs comme celui de Mutanabbî. Manuscrits et éditions sont défectueux. Dans la pièce en question (1), les noms propres sont déformés depuis longtemps déjà, car Tha'âlibî, mort en 429/1037, à qui l'on doit une anthologie poétique du xe siècle, a, transcrivant cette poésie, laissé délibérément de côté, entre autres, tous les vers où se trouvaient ces noms propres (2). Dvořak, dans son étude sur Abû Firâs, ne s'en est pas occupé non plus (3). Dans un recueil de textes relatifs à Saif al-Daula, j'ai réimprimé et commenté cette pièce, mais j'ai réservé les noms propres sujets à caution, me bornant à indiquer en note ceux dont la lecture paraissait hors de doute comme Corcuas, Tzimiscès, Maléinos ou Balantès (4).

J'aurais peut-être abandonné tout espoir de déchiffrer certains noms sans le secours que m'a prêté M. N. Adontz, dont on connaît les belles études arméno-byzantines, et qui a bien voulu signer cet article avec moi. On verra toutefois, que, malgré nos efforts, toutes les difficultés ne sont pas résolues.

La poésie en question a été composée probablement à Constantinople même, à l'occasion d'une discussion que le poète, prisonnier, aurait eue avec le Domestique, c'est à dire l'empereur Nicéphore Phocas (5), sur les mérites respectifs

(1) Ces vers se trouvent dans le *Diwân* d'Abû Firâs, éd. de Beyrout, 1873, p. 97-98, éd. Nakhla Qalfât, Beyrout, 1910, p.104-105.

(2) Tha'âlibî, *Yatîmat al-Dahr*, Damas, 1302 H, I, p. 57, le Caire, 1934, I, p. 65-66.

(3) Dvořak, *Abû Firâs, ein arabischer Dichter und Held*, Leyde, 1895, p. 231-232 et 331, cf. p. 101-102. (Réédite, en les traduisant les textes de Tha'âlibî).

(4) *Sayf al-Daula, Recueil de textes...* éd. par M. Canard, Alger-Paris, 1934, p. 321-324.

(5) Les auteurs arabes confondent parfois Empereur et Domestique, ce qui, dans le cas de Nicéphore Phocas, s'explique facilement Ainsi, le préambule d'un sermon d'Ibn Nubâta, composé à l'occasion de l'assassinat de Nicéphore, l'appelle Domestique (*Recueil*, p. 415). Cf. aussi plus bas, p. 458, n. 2. La même confusion par l'historien Ibn Zâfir (s'il n'y a pas lieu de corriger le texte), dans le cas de Corcuas, est plus inexplicable : voir *Recueil*, p. 75 et Rosen, *Basile le Bulgaroctone* (en russe), p. 92, n. ç.

des Grecs et des Arabes. Nicéphore, d'après ce que nous indique le préambule du poème, aurait dit ironiquement à Abû Firâs que les Arabes n'étaient pas des guerriers, mais des scribes. L'orgueilleux Ḥamdanide aurait alors bondi sous l'outrage et répliqué hardiment à l'empereur, que ce n'était pas avec les plumes, mais avec leurs sabres, qu'ils avaient fait leurs victorieuses expéditions. Proclamant bien haut la supériorité des Arabes, il prend à témoins des victoires et de la valeur de ses compatriotes plusieurs personnages byzantins, en particulier des parents de l'empereur, qui purent apprécier, à leurs dépens, la vaillance sarrazine.

Les choses ne se sont peut-être pas passées exactement comme le laisse entendre l'introduction de la pièce. Il ne semble toutefois pas que ce morceau soit un simple exercice d'imagination. L'introduction, qui remonte, sous les diverses formes qu'elle présente, dans les manuscrits et éditions, au grammairien Ibn Khâlawaih, ami du poète, collecteur et transmetteur de son « dîwân », montre que la pièce est l'écho d'une discussion réelle et qu'elle dut être composée après l'entrevue, alors qu'Abû Firâs était encore sous le feu de l'indignation. Il en est de même pour une autre qui conserve le souvenir d'une controverse théologique entre les deux mêmes personnages.

Voici la traduction des vers, parmi ceux où Abû Firâs en appelle à la fleur des chevaliers byzantins pour convaincre Nicéphore de sa mauvaise foi, qui renferment les noms que nous avons essayé, M. Adontz et moi, de dégager de leur voile d'obscurité. La pièce commence par les mots (1) : « Tu prétends, ô bœuf aux épais fanons, que nous n'entendons rien à la guerre, quand nous sommes des lions de guerre ! » Puis après, notamment, des allusions très claires aux batailles du Lûqân (Lykos) en 339/950, de Mar'ash en 342/

(1) Cette traduction est faite sur l'éd. de 1873 prinipalement. J'ai utilisé également un manuscrit de la Bibliothèque de Rabat, D. 1310, fol. 6 v., manuscrit d'ailleurs incomplet et de copie tardive. Le ms. 325 de Rabat (*Cat.* Lévi-Provençal, p. 110), n'existe plus actuellement. — Les leçons de l'éd. 1873 seront désignées par B, celles de l'éd. 1910, par B', celles du ms. de Rabat, par R.

953 et de Ḥadath en 343/954 [1], le poète continue ainsi :

Vers 8. « Interroge sur nous ton père Bardas [2] et son gendre ; interroge les gens de la famille [3] de B.rdâlîs, le plus considérable d'entre vous ! [4] »

9. « Interroge Corcuas [5] et Tzimiscès [6], son frère [7] et le patrice, petit-fils de ce dernier, celui d'entre vous qui a le cœur le plus ferme ! (Jean Tzimiscès) »

10. « Interroge vos grands seigneurs, les gens de la famille de Maléinos [8], dont nous avons ravi l'honneur [9] à la pointe de nos sabres ! »

11 « Interroge les gens de la famille de Bahrâm, de Balanṭês ; interroge ceux de la famille de S.n.w.l. [10], les hauts et puissants ! [11] »

12 « Interroge toute l'armée sur al-B.ṭ.r.ṭîs [12] ; interroge les Grecs et les Arabes sur al-M.y.s.ṭ.r.nât.s [13] ! »

(1) Cf. Freytag, *ZDMG* XI, p. 189, 191, 192 ; Vasiliev, *op. cit.*, p. 288, 293, 295 ; *Recueil*, sub ann.

(2) B : Bardasan ; B' : B.r.d.s.l ; R : M.r.d.s.n, et remplace les mots « ʿannâ abâka », ton père au sujet de nous, par « inda 'l-qitâli », dans le combat.

(3) R : le fils (ibn, qui fausse la mesure) de B.r.d.lîs, sans â.

(4) Texte de R. B, B' : d'entre eux.

(5) B : Q.r.q.râš ; B' : Q.raqâšan ; R : Q.r.q.wâsan.

(6) B : al-Š.m.š.qîq ; B' : al-Š.m.q.m.q ; R : al-Š.m.šâqîn.

(7) B,B' : ṣihrahu, son gendre ; R : ṣinwahu, son frère.

(8) B,B', R : al-M.lâbîni. Il faut lire : al-Malâ'îni, pour al-Malâ'înî, c.à.d. Maléinos. Voir plus loin.

(9) B : ʿazmahum, leur résolution ; B' : ʿirḍahum, leur honneur ; R : ʿizzahum, leur gloire, leur puissance.

(10) B : S.n.w.l. (ou S. nûl) ; B' : Š.n.wân ; R : le copiste a complètement modifié l'hémistiche : wasal man ġaṣabnâhu birîqatihi ġaṣban, interroge celui (ceux) que nous avons enlevé(s) dans sa (leur) prime jeunesse.

(11) B : al-ḥanâǧirata, qui ne signifie rien. De même R.

(12) B : al-B.ṭ.r.ṭîs ; B' : al-B.ṭ.r.ṣîs ; R : al-B.ṭ.râsîs, qui fausse la mesure.

(13) B : al-M.y.s.ṭ.r.nât.s ; B' : al.M.s.y.ṭ.r.nât.s ; R : al-M.s.y.ṭ.r.bâṭ.s.

13 « Ne sont-ce pas nos sabres qui leur ont donné la captivité ou la mort ? etc. » [1].

Commentaire.

Vers 8. J'ai indiqué, dans diverses notes, que le gendre de Bardas Phocas était ce personnage énigmatique appelé Aʿw.r.ḥ(ǧ).r.m, ou Aǧ.w.r.ǧ, ou T.w.d.s. (M.r.dîs, M.r.dûs) al-Aʿwar, c'est à dire le borgne, dont parlent à plusieurs reprises les historiens arabes. Il fut fait prisonnier à Ḥadath en 343/954, en même temps que son fils, fils de la fille de Bardas et par conséquent sœur de Nicéphore Phocas [2]. T.w.d.s et ses variantes remontent à Théodoros. Quant à l'autre nom, il reste encore une énigme. L'un et l'autre semblent inconnus des historiens byzantins.

L'histoire byzantine ne connaît pas non plus de personnage appelé B.r.d.lîs ou B.r.dâlîs. Il n'est toutefois pas impossible, si l'on admet une déformation du nom primitif, que ce mot soit issu de Bazdilîs-Pastilês-Pastilâs. Nous aurions ainsi le nom d'un des plus valeureux généraux de Byzance, stratège du thème des Thracésiens, qui périt lors de l'expédition de Crète, dans une aventure longuement racontée par Léon Diacre. Nicéphore Pastilas avait assisté à de nombreuses guerres ; il avait été plusieurs fois fait prisonnier par les Sarrazins, mais avait toujours réussi à s'enfuir ; de nombreuses cicatrices attestaient sa bravoure. Chargé de faire une incursion dans l'intérieur de l'île, sa troupe, après avoir pillé une région plantureuse, alourdie par le butin et l'ivresse, fut surprise par les Arabes. Pastilas eut son cheval tué sous lui, tomba et fut massacré par une nuée d'ennemis. L'importance de ce personnage et sa triste fin conviennent parfaitement à la situation à laquelle fait allusion Abû Firâs.

(1) B : tuftihim ; B' : takfihim R. : tufqihim. Lire : tu'tihim ? Cet hémistiche ne doit pas être pris à la lettre et ne veut pas dire que *tous* les personnages mentionnés ont été tués ou faits prisonniers.

(2) *Recueil*, p. 107, 108, 192, 314, 315, 378 : Yaḥyâ ibn Saʿîd, *Patr. Or.* XVIII 722, 804.

(3) Léon Diacre, I, 3-4, p. 8-10 : « *τῷ στρατηγῷ Νικηφόρῳ, ᾧ τὸ ἐπίκλην Παστιλᾶς... ὃς γενναῖος ὢν πολλοὺς ἀνέτλη πολέμους · καὶ πλει-*

Vers 9. Corcuas et Tzimiscès, son frère : Avec la leçon adoptée, il s'agit de Théophile, frère du fameux Corcuas et stratège du thème de Chaldia, qui aurait ainsi déjà porté le nom de Tzimiscès, sous lequel s'illustra son petit-fils Jean Tzimiscès. L'historien arménien Asołik dit lui aussi que Jean Tzimiscès est le petit-fils de Tzimiscès, alors que les historiens byzantins ne connaissent le grand-père de Jean Tz. que sous le nom de Théophile (1).

Vers 10. Un Léon Maléinos, Lâ'ûn ibn al-Malâ'inî d'une puissante famille alliée à celle des Phocas, bien connue des historiens arabes comme des historiens grecs, fut tué à Mar'ash en 342/953. Un autre Maléinos fut vaincu par les Arabes en 352/963 (2).

Vers 11. Bahrâm est, sans aucun doute, le Isḥâq ibn Bahrâm de Yahyâ (3), qui prit Antioche avec Michel Bourtzès et fut un des assassins de Nicéphore Phocas, en 969 ; c'est le *Σαχάκιος τοὔνομα Βραχάμιος*, partisan de Bardas Skléros en 976, de Cedrenus (4).

Les historiens arabes connaissent deux Balanṭès, dont l'un fut tué, l'autre fait prisonnier en 345/956. On en trouve un parmi les assassins de Nicéphore Phocas (5).

Quel est le personnage qui se cache derrière l'énigmatique

στάκις μὲν ἥλω πρὸς τῶν 'Αγαρηνῶν, τοσαυτάκις δὲ ἐκεῖθεν διέδρα· καὶ πολλὰς οὐλὰς ἐκ τῶν κατὰ πόλεμον χαλκοτυπιῶν ἐπὶ τοῦ προσώπου καὶ τῶν στέρνων προὔβάλλετο...» Cf. SCHLUMBERGER, *Nicéphore Phocas* Ie éd. 77-78. --- On pourrait songer également au nom de Romain Mouselé ou Mouselès, qui fut nommé stratège du thème de l'Opsikion à l'avènement de Constantin Porphyrogénète, et qui était d'une illustre famille, apparentée au précédent empereur Romain Lécapène (THÉOPH. CONT., 443). Mais on ne trouve pas son nom dans l'histoire des luttes contre les Arabes.

(1) ASOŁIK, (ÉTIENNE DE TARON), *Hist. univ.*, II, chap. VIII, trad. MACLER, 1917, p. 36.

(2) YAḤYÂ, 771 ; *Recueil*, 166. Plusieurs Maléinos sont nommés dans les guerres contre les Ḥamdanides. J'y reviendrai ailleurs. Cf. sur cette famille, SCHLUMBERGER, *op. cit.*, 41, 314, 397 ; P. LOUIS PETIT, dans *ROC*, 1902, VII, p. 551 et 587.

(3) *Op. cit.*, 822, 823, 829.

(4) II, 422.

(5) *Recueil*, 117, 192, 323, 378, 413 ; CEDRENUS, II, 375, 380.

S.n.w.l. (S.nûl) ou Š.n.wân ? Il n'est pas impossible que nous ayons là une déformation de Manuel (Manwâl pour Manwîl, graphie ordinaire en arabe). Or il y a, à l'époque dont il est question, un Manuel, bien connu des historiens, qui fut tué en Sicile en 354/965.

On sait que les hostilités, quelque temps interrompues en Sicile, avaient repris en 351/962 (1) et que les Musulmans s'étaient emparés de Taormine, puis avaient mis le siège devant Rametta, la dernière place forte byzantine, à l'extrémité Nord Est de l'île, en 352/août 963, sous la direction de al-Hasan ibn 'Ammâr, cousin de l'émir de Sicile. Sur ces entrefaites, Nicéphore Phocas, étant monté sur le trône, voulut frapper un grand coup en Sicile et fit partir une importante expédition (40.000 hommes) commandée par l'eunuque protospathaire Nicétas comme chef de la flotte, Manuel Phocas, fils de Léon, frère de Bardas Phocas et propre cousin germain de l'empereur, comme chef de l'armée de terre.

La flotte arriva à Messine, qui fut prise, en octobre 964, croisa sur les côtes où elle s'empara de plusieurs villes importantes tandis que Manuel marchait, par terre, au secours de Rametta. C'est non loin de cette place qu'il livra bataille à Ḥasan ibn 'Ammâr, qui, laissant un corps d'observation devant la ville, s'était avancé à la rencontre de Manuel. Ce dernier fut d'abord vainqueur, mais les Arabes se ressaisissant, chargèrent et culbutèrent les cavaliers byzantins. Manuel, entouré d'une foule d'ennemis, tomba avec son cheval et fut massacré. Sa mort fut le signal d'une effroyable déroute ; plus de 10.000 Byzantins périrent, très peu purent s'échapper. Quelques mois après, en mai 965, Rametta tombait. D'autre part, la flotte de Nicétas était complètement détruite par celle de l'émir de Sicile, Aḥmad ibn al-Ḥasan, à la bataille du Détroit : Nicétas, fait prisonnier, fut envoyé en captivité à Mahdiya en Afrique.

(1) Sur tous ces événements, voir principalement AMARI, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, 2e éd. II, 293-313, avec bibliographie complète p. 313 : SCHLUMBERGER, *op. cit.*, 438-469 ; LÉON DIACRE, p. 65-67 ; CEDRENUS, II, 353, 360. L'expédition de Manuel, dit Cedrenus, fut décidée parce que Nicéphore refusait de payer plus longtemps tribut aux Arabes de Sicile. (cf. *Byzantion*, XI, I, p. 216.)

On voit quelle fut l'importance de cette défaite, qui contrebalançait largement les succès remportés par Nicéphore Phocas sur le front d'Orient. L'armée arabe était surtout composée d'infanterie, et c'étaient de misérables fantassins d'Afrique qui avaient mis en déroute les beaux escadrons cataphractaires de Manuel. A l'annonce de cette catastrophe, Nicéphore ressentit une vive douleur, nous dit Léon Diacre : « *ἠνιάθη μὲν καὶ τὴν ψυχὴν ἤλγησε τῷ τοσούτῳ πταίσματι* ». (p. 67). Il ne serait donc pas étonnant qu'Abû Firâs ait évoqué devant Nicéphore l'amer souvenir de ce désastre qui atteignait l'empereur dans son propre cousin-germain et avait anéanti une magnifique armée (2).

On objectera peut-être contre cette identification, qu'Abû Firâs n'a pas pu connaitre, dans sa prison, la lointaine aventure de Manuel. Mais on sait que notre poète jouissait, dans sa captivité, d'une liberté relativement grande. Il habitait sans doute dans une des dépendances du Grand Palais, un appartement qui lui avait été particulièrement réservé, pouvait recevoir des visites et par conséquent apprendre facilement les nouvelles (3).

Vers 12. Al-B.ṭ.r.ṣîs et ses variantes peuvent remonter, par l'intermédiaire d'une métathèse et d'une forme Buruṭṣîs à (Michel) Bourtzès, nom du futur conquérant d'Antioche

(1) Léon Diacre, p. 66 : *αὐτανέψιον αὐτοῦ* ; Cedrenus, 353 : *νόθον υἱὸν πατραδέλφου αὐτοῦ Λέοντος*. L'erreur d'Amari (nipote di Niceforo) est restée dans la 2e éd., p. 301.

(2) La victoire des Musulmans de Sicile fut l'objet d'une longue poésie, composée par le poète contemporain Ibn Ḥâni' al-Andalusî, à la gloire du calife fâṭimite al-Muʿizz. Voir l'édition Dr Zâhid Alî, le Caire, 1352 H (1933), p. 540-559 et l'introduction, p. 45-46. Le poète, s'adressant au calife, s'écrie : Dis au Domestique (Nicéphore Phocas), qui a envoyé ici des troupes que leurs lances et leurs sabres n'ont pu faire revenir : Demande à la famille de Manuel, que tu as trompé, dans quelle bataille est mort Manuel ! (Vers 25-26).

(3) Cf. Dvořak, p. 101. On voit, d'après ce passage, que l'empereur avait mis à la disposition d'Abû Firâs, une sorte d'aide de camp, un « b.r.ṭ.sân » (var. b.r.ṭîsân), mot qui est une déformation de *πρωτοσπαθάριος*, comme le montre la transcription du nom de cette fonction dans Bîrûnî, *Chronologie of Ancient Nations*, éd. et tr. Sachau, p. 289.

en 969. Le fait que nous ne savons rien de lui à l'époque qui nous occupe, d'ailleurs assez rapprochée de l'autre, et qu'il est appelé constamment Burdjî par l'historien Yaḥyâ ibn Saʿîd, n'est pas un obstacle suffisant.

Quant au personnage du second hémistiche, il faut sans doute reconnaitre dans la forme squelettique al-M.y.s.ṭ.r.nât.s, si l'on songe que les lettres y et n se confondent très facilement dans l'écriture arabe, le nom du héros malheureux d'une aventure qui se place en 965, Monasteriotès, *ὁ Μοναστηριώτης*. Cedrenus (1), nous raconte en effet que, tandis que Nicéphore Phocas et son frère Léon étaient occupés à assiéger l'un Mopsueste et l'autre Tarse, Léon envoya un détachement sous le commandement de Monasteriotès, avec mission de ramener des vivres et du fourrage. Cette troupe, s'étant dispersée pour fourrager, sans prendre de suffisantes précautions, fut attaquée pendant la nuit par les Tarsiotes, qui firent une sortie à l'improviste, et presque tout entière massacrée. Parmi les morts se trouva Monasteriotès. Ce personnage est totalement inconnu par ailleurs. Mais il semble qu'il exerçait un commandement assez important dans l'armée de Léon Phocas. D'ailleurs, pour qu'il ait été placé, dans les vers d'Abû Firâs, sur le même pied qu'un certain nombre d'hommes de premier plan, et pour que le poète ait jugé bon de rappeler cet épisode à Nicéphore Phocas, il faut que l'affaire ait eu un certain retentissement et que le personnage ait été d'une famille assez considérable.

Là se termine l'énumération des héros fameux de l'histoire des guerres arabo-byzantines au xe siècle qu'Abû Firâs a voulu prendre à témoins de la valeur guerrière des Arabes, dans un banal et classique mouvement de style (2). C'est cette énumération qui donne à la pièce d'Abû Firâs sa physionomie caractéristique et lui fait une place à part dans l'œuvre du poète autant que dans la poésie arabe. Mais c'est

(1) II, 362.

(2) La suite fait allusion à des défaites bien connues, sur la frontière orientale, de Bardas, Nicéphore et Constantin Phocas, sur lesquelles il n'y a pas lieu d'insister aujourd'hui.

elle aussi qui est cause que le morceau nous a été mal transmis. Poésie de circonstance, contenant des allusions à des faits précis dont certains n'étaient connus que des familiers du poète, elle ne pouvait avoir qu'un intérêt d'actualité. La génération suivante devait forcément la laisser tomber dans l'oubli, et les noms propres barbares, aussi étranges pour des Arabes que les noms des barons croisés pour Anne Comnène, ne pouvaient échapper à de multiples et inévitables déformations, qui ont certainement découragé plus d'un lecteur d'Abû Firâs (1).

(1) On notera que les noms cités permettent de dater à coup sûr la pièce d'Abû Firâs. La mention de Manuel et Monasteriotès la situent en 965, un an environ avant la libération d'Abû Firâs.

[Grâce à l'amabilité de M. P. Kahle (Bonn), j'ai pu obtenir une photographie du Ms. de Berlin 7580. Ses leçons n'apportent malheureusement pas plus de clarté ; vers 8 : Bardālaisa ; 9 : al-Š.mîsūwa (Tzimiscès) ; 10 manque ; 11 : S.n.wāl ; 12 : al-N.ẓ.r.ṭīs et al-Manaṭsūṭāyis ; 13 manque. M. C.]

X

Une lettre du Sultan Malik Nâṣir Ḥasan à Jean VI Cantacuzène (750/1349)

Dans l'histoire des relations islamo-byzantines, il faut tenir compte non seulement des relations politiques et commerciales, mais aussi de celles que les empereurs entretinrent avec les souverains musulmans en raison des liens que l'empire conservait avec les communautés chrétiennes du monde musulman, en particulier les communautés melkites. Toutes les fois que les circonstances politiques n'y mirent aucun obstacle, les Patriarches melkites d'Antioche, de Jérusalem et d'Alexandrie participèrent à la vie religieuse du monde byzantin (1). Ils prenaient même part aux querelles politico-religieuses qui agitaient l'empire. Les sultans mamlûks utilisèrent les Patriarches comme instruments de leur politique, les envoyant comme ambassadeurs à Constantinople, obtenant d'eux parfois une excommunication de l'empereur destinée à faire céder ce dernier sur tel ou tel point (2). Les empereurs intervinrent plusieurs fois en faveur des Chrétiens

(1) Cf. *AIEO*, 1936, p. 192, n. 3. Voir aussi pour l'époque des Mamlûks, les faits relevés par Iorga, *Hist. de la vie byz.*, 1934, III, 220 (Nicéphore Grégoras, I, 507, II, 991 : les patriarches orientaux se rendaient aux réunions relatives au dogme ; ils avaient leurs « métoques » à Constantinople). Le patriarche melkite d'Alexandrie Athanase III, qui vint à Constantinople comme fugitif en 1276, séjourna très longtemps dans l'empire, où il joua un rôle important dans les affaires religieuses, et ne retourna à Alexandrie, qu'en 1308 : Le Quien, *Oriens Christianus*, II, 497 ; Gutschmid, *Verzeichnis der Patriarchen von Alexandrien*, dans *Kleine Schriften*, II, 490. Cf. aussi Runciman, *Civilisation byzantine*, trad. fr., 1934, p. 312.

(2) Cf. en 391/1001, sous Ḥâkim, la mission du patriarche Oreste, Yaḥyâ b. Sa'îd, *PO*, XXIII, 460, Schlumberger, *Epopée*, II, 201 ; en 1262 et 1264, celle du patriarche d'Alexandrie, qui, à la requête de Baibars, excommunia l'empereur Michel Paléologue : *Mélanges Gaudefroy-Demombynes*, 211, 214, 215. L'attitude du patriarche s'expliquerait en partie, selon Gutschmid, *op. cit.*, p. 489, par le fait que, lors de son ambassade, il aurait embrassé la cause du Patriarche de Constantinople Arsenius, adversaire de Michel. Cf. aussi Grégoras, III, 182-183, 196, 216, apud Iorga, *loc. cit.*

d'Egypte, Palestine et Syrie (1), comme les souverains musulmans, de leur côté, s'occupèrent à plusieurs reprises de la communauté musulmane de Constantinople et de sa mosquée (2).

Un exemple typique de cet aspect complexe des rapports islamo-byzantins nous est fourni par une série d'événements qui se déroulèrent au milieu du XIVe siècle et que nous ne connaissons guère que par les Mémoires de l'historien et ex-empereur Jean Cantacuzène (3). Celui-ci nous a transmis, outre le récit des événements que nous examinerons tout à l'heure, le texte d'une lettre, dans une version en grec vulgaire, du sultan mamlûk Malik Nâṣir Ḥasan, dont l'original arabe doit être probablement considéré comme perdu.

***

Jean Cantacuzène, d'une grande famille byzantine, descendant, par sa mère, d'une sœur de Michel Paléologue, avant de monter sur le trône, joua un grand rôle dans l'empire byzantin dès le premier tiers du XIVe siècle, à partir du règne d'Andronic II, qui adbiqua en 1328. C'est lui qui dirigea les affaires sous Andronic III (1328-1341). A la mort de celui-ci, il se fit proclamer empereur contre le jeune Jean V Paléologue, sous le titre de Jean VI, le 26 octobre 1341 (4). Alors, commença une longue guerre civile

(1) Déjà, en 966, Nicéphore Phocas correspond avec Kâfûr au sujet de l'incendie de l'église de Jérusalem, Ḏahabî, Ms. Paris 1581, fo 238 ; en 1038, Zoé, par traité avec Mustanṣir, fait rebâtir l'Église de la Résurrection détruite par Ḥâkim, Quatremère, *Mémoires sur l'Egypte*, II, 297, Wüstenfeld, *Gesch. der Fatimiden Chalifen*, III, 2 ; en 1064, le Patriarche melkite fut chargé de la protection officielle du quartier chrétien de Jérusalem et, en 1069, Romain Diogène fournit les fonds pour la reconstruction de ce quartier, Guillaume de Tyr, IX, c. 17 et 18 ; cf. Laurent, *Byz. et les Turcs Seldj.* p. 22. En 814/1411, Manuel Paléologue intervient encore pour « les patriarches, les chrétiens et les églises », Qalqašandī, *Ṣubḥ*, VIII, 122.

(2) Voir *JA*, 1926, pp. 95-97.

(3) Ioannis Cantacuzeni eximperatoris *Historiarum* libri IV, éd. L. Schopen, 3 vol. Bonn, 1832, III, 90-104. Cantacuzène a composé également un petit traité apologétique qui s'appuie sur une traduction grecque de la réfutation du Coran composée vers la fin du XIIIe siècle par le Dominicain Ricoldus de Monte Crucis, sur lequel on peut voir Güterbock, *Der Islam im Lichte der byz. Polemik*, Berlin, 1912, pp. 50-61, W. Eichner, *Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern*, *Islam*, XXIII, 1936, p. 140. Sur Cantacuzène, voir Parisot, *Cantacuzène, homme d'état et historien...*, Paris, 1845, et Vasiliev, *Hist. de l'emp. byz.*, II, p. 259, et suiv.

(4) Cantacuzène, *Hist.*, III, 24-26.

entre les partisans de Cantacuzène et ceux de Jean V et de sa mère Anne de Savoie. En 1346, Cantacuzène se faisait couronner empereur à Andrinople, par le Patriarche de Jérusalem (1) et en 1347, il réussissait à conquérir Constantinople, où il était couronné à nouveau en mai, cette fois par le Patriarche de Byzance, Isidore, qui avait succédé à Jean, inféodé à l'autre parti (2). Il se maintint sur le trône jusqu'en 1354, reléguant au second plan Jean V Paléologue, mais sans pouvoir, comme il l'espérait, assurer la succession à son propre fils. Ayant abdiqué, il se retira dans un couvent, où il composa ses mémoires.

L'histoire du Patriarche melkite de Jérusalem, Lazare, qui couronna Cantacuzène, est curieuse. La voici, telle que la raconte l'ex-empereur :

Ayant été normalement élu par les évêques, il était venu à Constantinople pour être confirmé par l'empereur (3), alors Andronic III, par conséquent avant 1341. Mais bientôt, un moine nommé Gérasime arriva de Jérusalem et porta contre Lazare des accusations telles qu'elles motivaient, si elles étaient exactes, la déposition immédiate du patriarche. L'empereur, peut-être déjà influencé par Cantacuzène, observa une attitude neutre. Il ne se déclara ni pour Gérasime, ni pour Lazare, mais ordonna à ce dernier de rester à Constantinople, en attendant un supplément d'information. Une ambassade fut envoyée au sultan, qui était alors Malik Nâṣir Muḥammad, fils de Qalâ'ûn, sultan pour la troisième fois de 1310 à 1341 (4). Cette ambassade avait pour mission de s'occuper d'affaires ordinaires qui ne sont pas précisées par l'historien, des intérêts des Chrétiens d'Egypte, et du cas du Patriarche de Jérusalem (5). Les envoyés devaient passer par la Palestine et se livrer à une enquête auprès des évêques.

(1) Id., II, 564, III, 29 ; Grégoras, II, 762.

(2) Id., III, 28-29.

(3) Id., III, 91, προβληθησόμενος καὶ παρὰ βασιλέως. Son élection est placée vers 1338 par D. Papebroch, *Acta Sanctorum Maii*, III, *Tractatus praeliminaris de Episcopis Sanctae Hierosolymitanae Ecclesiae...*, p. LXXI.

(4) Sur le règne de ce sultan, voir Ibn Iyâs, I, 158 et suiv., Ibn Ḫaldûn, V, 406 et suiv., Weil, *Gesch. der Chalifen*, IV, 191 et suiv., et *EI*.

(5) III, 91. L'historien ne nous dit pas ce qu'il advint de cette ambassade.

Sur ces entrefaites, Andronic III mourut (1341). La guerre civile commença, divisant Byzance en deux camps, les Cantacuzénistes (1) et les partisans de Jean V Paléologue. Le Patriarche Lazare, soupçonné de favoriser Cantacuzène, fut condamné sans être entendu, sans qu'aucune preuve fût apportée, sans même qu'un Synode fût régulièrement réuni, par le Patriarche Jean, hostile à Cantacuzène. Son accusateur Gérasime fut élu (illégalement, dit l'historien), évêque de la Ville Sainte. Les mauvais traitements qu'on fit subir à Lazare le déterminèrent à quitter Constantinople et à se réfugier au camp de Cantacuzène. Il passa à Galata. Mais c'était pour tomber de Charybde en Scylla. Les Génois tentèrent en effet de lui faire abjurer sa foi orthodoxe, et, leurs efforts restant vains, ils le livrèrent enchaîné à ses ennemis de Constantinople. Bien que son attitude à l'égard des Génois Latins lui valût cette fois d'être mieux traité à Constantinople par le Patriarche Jean, Lazare ne s'en enfuit pas moins auprès de Cantacuzène qu'il ne quitta plus. Comme nous l'avons dit, il procéda, en 1346, au couronnement de Cantacuzène à Andrinople et il rentra avec lui à Constantinople en 1347.

Quelque temps après son installation sur le trône, le nouvel empereur envoya Lazare en ambassade auprès du sultan d'Egypte, en compagnie de Manuel Sergopoulos. Nous ne savons pas à quelle date exacte partit cette ambassade ; ce fut en tout cas après mai 1347. Elle dut arriver au Caire après ramaḍân 748/décembre 1347, date de l'avénement de Malik Nâṣir Ḥasan, fils de Malik Nâṣir Muḥammad, qui la reçut et répondit à la lettre de Cantacuzène, à la date du 30 octobre 1349 (15 šaʿbân 750).

Comme on le verra plus bas par la traduction de cette réponse, l'ambassade avait pour but d'obtenir : 1° que le Patriarche Lazare fût à nouveau installé sur le siège patriarcal de Jérusalem à la place de l'intrus Gérasime ; 2° que les églises, les monastères et les Chrétiens de Jérusalem fussent protégés, que les pèlerins visi-

(1) Cantacuzène emploie plusieurs fois le terme de « Cantacuzénisme, Καντακουζηνισμός ». Ainsi, II, 177, 5 ; 212, 21.

tant l'église de la Résurrection fussent à l'abri de toute vexation, que l'ambassadeur lui-même pût se rendre librement à Jérusalem pour y faire ses dévotions ; 3° que les marchands grecs eussent la liberté de trafiquer en Egypte ; 4° que les esclaves grecs fussent échangés ; 5° que le sultan permît aux Chrétiens du Caire de relever de ses ruines l'ancienne église de Saint-Georges, située dans la « Ḥârat al-Rûm ».

Le sultan Malik Nâṣir Ḥasan semble avoir été très heureux que les relations entre l'Egypte et Byzance, sans doute interrompues par la guerre civile, fussent reprises. Il rappelle dans sa lettre combien les rapports étaient cordiaux entre Andronic II ou III (voir plus bas) et son père Malik Nâṣir Muḥammad. Notre historien, qui, dans sa retraite monacale conserve encore les préoccupations du siècle et ne manque pas une occasion de se faire valoir, nous montre le jeune sultan — il n'avait que treize ans quand il monta sur le trône — très désireux d'obtenir l'amitié du nouvel empereur, dont il avait entendu conter merveilles. Toujours est-il que, par la lettre qu'il écrivait à Cantacuzène, il accédait à toutes les demandes de ce dernier.

Les tribulations du Patriarche Lazare, replacé sur son trône patriarcal, semblaient finies. Gérasime, déposé, s'étant rendu au Caire pour en appeler au sultan, mourut en route (1), et Lazare resta assez longtemps paisiblement patriarche de Jérusalem. Mais le sultan étant venu à mourir, sous le souverain suivant, à l'instigation de l'émir Šaiḫûn, ou Šaiḫû, Σειχοῦν τινος τῶν παρ'αὐτῷ δυνατωτάτων ἀρχισατράπου, les Chrétiens melkites subirent une violente persécution (2). Beaucoup périrent dans les tourments ; un

(1) Signe divin montrant péremptoirement que sa cause était mauvaise, dit l'historien, III, 99.

(2) On ménagea les Jacobites, par contre, dit Cantacuzène, moins par bonté d'âme que par crainte, pour éviter de mécontenter les Ethiopiens, qui, étant de leur confession et tenant le cours supérieur du Nil, auraient pu détourner le fleuve et ainsi affamer l'Egypte et la Syrie, III, 100. C'est déjà la question, toujours brûlante, de la maîtrise des sources du Nil. Le fait est que les Ethiopiens menaçaient parfois le sultan de détourner son cours. Ainsi, en muḥarram 726, le sultan Malik Nâṣir Muḥammad reçut une lettre du roi d'Abyssinie par laquelle ce dernier le sommait de rebâtir les églises détruites par les Musulmans et de traiter les Chrétiens avec plus d'égards, faute de

certain nombre abjurèrent. On arrêta le Patriarche Lazare et on tenta d'abord, en usant de la persuasion, de le convertir afin d'influencer les autres par son exemple. Mais comme ces tentatives n'eurent pas de succès et que Lazare se montrait prêt à subir les derniers supplices plutôt que de renier sa foi, Šaiḫû le condamna à périr. Toutefois, sur les instances du sultan, beaucoup moins hostile aux Chrétiens que l'émir, ce « fils de perdition, réceptacle du mal », qui ne désirait rien de moins que « faire disparaître de la terre le nom du Christ », sa peine fut commuée en 500 coups de nerf de bœuf. Šaiḫû pensait bien que Lazare succomberait avant la fin du supplice ; mais le saint homme, véritable athlète du Christ, l'esprit entièrement tourné vers Dieu, supporta admirablement cette épreuve. Šaiḫû ordonna alors de lui infliger la même peine une seconde fois (1). Perdant son sang en abondance, le corps déchiré, à demi-mort, Lazare refusa encore une fois d'abjurer. On le jeta dans un cachot, où des Musulmans, ses compagnons de captivité, émus de pitié, le soignèrent. Le Patriarche jacobite, malgré sa haine pour l'orthodoxie, ne put s'empêcher de l'admirer ; il l'entoura dès lors de soins et lui fit porter des vivres. Puis, l'émir Šaiḫû étant mort, le Patriarche jacobite obtint du sultan que Lazare fût libéré (2). Le sultan, comme l'a déjà fait remarquer Cantacuzène, n'avait ordonné la persécution qu'à son corps défendant, sur les instances de Šaiḫû. Il y mit fin aussitôt après la mort

quoi il ferait démolir les mosquées qui se trouvaient dans ses états et intercepterait le cours du Nil. La menace n'émut cependant pas le sultan, qui, selon Maqrîzî, *Sulûk*, Ms. Paris 1726, f° 792, apud Quatremère, *Mémoires sur l'Egypte*, II, 275-276, ne fit qu'en rire et congédia les envoyés. Si l'on en croit Cantacuzène, cette crainte était réelle. Mais il semble que dans les persécutions on frappait indistinctement Melkites et Jacobites.

(1) III, 101-102. On comparera la description de ce supplice avec celle du supplice que Ḥâkim fit infliger à un chrétien, dans de Sacy, *Druzes*, I, CCCV. L'homme n'étant pas mort au 500e coup, le calife ordonna de lui en donner encore autant ; il ne mourut qu'au 800e coup.

(2) On trouvera également un récit de ces faits, d'après Cantacuzène, dans Le Quien, *Or. christ.*, III, 508-512, avec d'autres détails sur le rôle de Lazare dans un synode de Constantinople en 1351 (Cantacuzène, III, 169) et dans l'abdication de Mathieu, fils de Cantacuzène, en 1356 (Id., III, 357) ; dans D Papebroch, *op. cit.*, pp. LXXI-LXXII ; dans Parisot, *op. cit.*, pp. 246-248. Lazare est connu également pour avoir écrit en commun avec le patriarche melkite d'Alexandrie, Niphon, une lettre au pape Urbain V sur l'union des églises : Le Quien, II, 498-499, III, 512, Gutschmid *op. cit.*, p. 91.

de l'émir et se contenta d'enlever aux Chrétiens « l'égalité des droits politiques » (1) et de les obliger à porter des vêtements de couleur distincte.

***

Ce récit de Cantacuzène est intéressant pour l'histoire des relations de Byzance avec le Patriarcat de Jérusalem, les Chrétiens d'Egypte et les sultans Mamlûks ; il nous apprend même des faits d'histoire intérieure de l'Egypte que les historiens égyptiens semblent avoir passés sous silence. Aucun ne relate la persécution en question ni ne signale la bienveillance du sultan (Ḥasan, voir plus bas) à l'égard des Chrétiens.

***

Ce récit fait d'abord ressortir la cordialité qui règne dans les relations entre Byzance et l'Egypte à l'époque de Malik Nâṣir Ḥasan et Cantacuzène et qui régnait déjà du temps de leurs prédécesseurs, Malik Nâṣir Muḥammad et Andronic II et III. Le ton condescendant et particulièrement aimable de la lettre de Ḥasan, comme on le verra plus loin, en est une preuve formelle. Il fallait d'ailleurs que les relations fussent amicales pour que les empereurs pussent intervenir en faveur des Chrétiens et se poser ainsi en protecteurs de la Chrétienté orientale, et même occidentale, puisque Cantacuzène, dans sa lettre, s'occupe des intérêts de tous les pèlerins de Jérusalem. La tranquillité qui régna au XIVe siècle en Egypte, la prospérité dont jouissait le pays, le développement formidable du commerce avec l'étranger qui enrichissait toute la population (2), expliquent ces relations amicales avec Byzance comme avec les autres riverains de la Méditerranée. Si, précédemment, il avait été important pour les sultans mamlûks de vivre en bonne harmonie avec Byzance pour des raisons à la fois poli-

(1) τῆς τε ἄλλης ἰσοπολιτείας τοῖς βαρβάροις οὐ μεταδιδούς. Comme l'a bien vu le traducteur de l'édition de Bonn, cette formule signifie que les Chrétiens furent exclus des fonctions publiques. Cf. plus bas.

(2) Cf. Wiet, *Précis de l'histoire de l'Egypte*, II, 257.

tiques et commerciales, ainsi au temps des deux premiers Paléologues, où le péril mongol existait toujours pour l'Egypte, à l'époque de Cantacuzène, seules des raisons commerciales entraient en jeu, puisqu'aucun danger extérieur ne menaçait plus l'Etat mamlûk. L'empire byzantin, territorialement très réduit, ne pouvait avoir par lui-même des relations commerciales très actives avec l'Egypte, et Gênes, Pise, Venise et Barcelone faisaient avec elle plus d'affaires que Constantinople. Mais l'Egypte avait toujours besoin de Byzance, maîtresse des voies menant vers les pays de l'Europe orientale et septentrionale et en particulier le Sud de la Russie ; une partie des raisons d'entente qui existaient à l'époque de Michel Paléologue et que j'ai exposées ailleurs (1), existaient encore.

L'intervention en faveur des Chrétiens est un fait que le XIVe siècle a connu à plusieurs reprises, et qui se comprend si l'on songe à la situation qui leur fut faite à cette époque. Ils furent en effet, pour des raisons qui ne relevaient pas toutes du fanatisme musulman, victimes, sinon de persécutions, du moins de mouvements populaires très dangereux pour leurs personnes et leurs églises, et de mesures administratives qui, si elles ne menaçaient pas leur existence, leur enlevaient d'appréciables sources de revenus et les humiliaient profondément. L'histoire intérieure de cette époque enregistre une foule de fermetures, démolitions ou incendies d'églises (2) ; des mesures sont prises fréquemment par les autorités pour chasser les Chrétiens des administrations publiques, les forcer à porter des vêtements distincts de ceux des Musulmans, leur interdire de monter sur des chevaux, etc.

Sous le règne de Malik Nâṣir Muḥammad, en 700/1301, à la

(1) Voir *Mélanges Gaudefroy-Demombynes*, pp. 197-224. Cependant, en 737/1336-7, les ambassadeurs envoyés au Kiptchak passent par l'Asie Mineure et Samsûn, Zettersteen, *Beiträge*, p. ١٩٤. Peut-être est-ce encore la crainte d'une croisade occidentale contre l'Egypte qui commande les relations égypto-byzantines. Vers 1348, on voit en effet réapparaître les projets de croisade contre les Mamlouks, Gay, *Le pape Clément VI et les affaires d'Orient*, 1904, pp. 85-86.

(2) Voir Quatremère, *Mémoire hist. sur l'état du Christianisme sous les deux dynasties des princes Mamlouks*, dans *Mémoires sur l'Egypte*, II, 220-226. Cf. aussi Tritton, *The Caliphs and Their non Muslim subjects*, p. 59 et suiv. A la terreur musulmane, les Chrétiens répondaient parfois, au dire des historiens musulmans, par une contre-terreur et des incendies soigneusement prémédités de quartiers du Caire.

suite d'une remarque faite par un vizir du sultan du Maroc, de passage au Caire, sur l'arrogance d'un haut fonctionnaire chrétien, qui osait porter le costume des Musulmans, monter à cheval entouré d'un imposant cortège et traiter de haut la foule des Musulmans qui se pressait humblement sur son passage, l'exclusion des Chrétiens des fonctions publiques fut décrétée et diverses mesures rigoureuses furent prises à leur encontre (1). La destruction de toutes les églises construites depuis l'islamisme fut ordonnée ; les églises du Caire et de Fusṭâṭ furent fermées. Cette mesure ne fut cependant pas étendue à Alexandrie où résidaient de nombreux étrangers et où l'on craignait de provoquer une intervention. Elle se produisit cependant. Des ambassadeurs byzantins obtinrent a réouverture de deux églises, l'église jacobite de la Mu'allaqa au Qaṣr al-Šam', et l'église melkite de Saint-Michel dans le même quartier, après 603 jours de fermeture (2). Cette intervention d'Andronic II (1282-1328) n'est pas la seule que nous connaissions. En 710/1310-1311, selon Mufaḍḍal, ses ambassadeurs demandèrent la remise aux Chrétiens de Jérusalem d'une église qui, depuis le temps de Baibars, avait été transformée en « zāwiya », la réouverture des églises en Egypte ainsi qu'un adoucissement aux mesures vestimentaires et autres prises en 700. Ils reçurent satisfaction et les Chrétiens purent notamment chevaucher leurs montures à califourchon (3).

(1) C'est ainsi qu'ils durent porter des turbans bleus, se contenter comme montures, d'ânes et les monter les jambes pendant du même côté. Toutes les maisons chrétiennes voisines de maisons musulmanes et qui les dépassaient en hauteur, durent être remises au niveau de celles-ci ; les marchands chrétiens, dans les boutiques voisines de celles des Musulmans, durent être assis sur une estrade moins élevée que celle des Musulmans. On enregistra alors un grand nombre de conversions qui ne furent volontaires qu'en apparence. Voir sur tout cela, Maqrîzî, *Ḫiṭaṭ*, éd. Bûlâq, II, 516 ; Mufaḍḍal, *al-Nahj al-Sadîd*, *PO*, XX, 38-40 ; Ibn Iyâs, I, 143 ; Quatremère, *Mamlouks*, II/2, 177-180 ; Qalqašandî, *Ṣubḥ*, XIII, 377 et suiv. ; Tisserant, Villecourt et Wiet, *La personnalité d'Abû'l-Barakât*, dans *ROC*, XXII, 392 ; Zettersteen, *Beiträge zur Gesch. der Mamlûken-Sultane*, 1919, p. ٧٤-٧٨ ; Renaudot, *Hist. des Patr. d'Alexandrie*, 1713, pp. 602-605 ; Le Quien, *Or. christ.*, II, 497 ; Du Sollier, *Tractatus historico-chronologicus de Patriarchis Alexandrinis*, dans *Acta Sanctorum Junii*, VII, p. 101, et les références indiquées dans *EI*, art. Ḳibṭ, (Wiet), pp. 1050, 1054-1055.

(2) Mêmes références que ci-dessus. Deux autres églises furent réouvertes sur les instances du roi d'Aragon, Jacques II. Cf. Mufaḍḍal, *op. cit.*, 95-96.

(3) Mufaḍḍal, *op. cit.*, 195 ; Maqrîzî, *Sulûk*, ms. Paris 1726, fo 333.

D'autres persécutions, mouvements populaires anti-chrétiens, fermetures ou destructions d'églises eurent lieu également en 715/1315, 718/1318. Mais ce fut la persécution de 721/1321, préparée secrètement par les confréries musulmanes, qui fut la plus terrible, comme on peut s'en rendre compte par le long récit que lui consacre Maqrîzî. Il y eut au Caire et à Fusṭâṭ 20 églises brûlées ou détruites, et dans le reste de l'Egypte 39, sans compter les monastères (1). Des ambassades byzantines sont mentionnées plusieurs fois par les historiens vers cette époque. Bien qu'ils ne le disent pas expressément, il est à peu près certain qu'elles avaient en partie pour objet de défendre les intérêts des Chrétiens (2). En tout cas, nous voyons, par le récit de Cantacuzène, que les ambassades envoyées par Andronic III vers 1340, et par lui-même en 1348 ou 1349, s'occupèrent bien des affaires des Chrétiens d'Egypte, Palestine et Syrie.

Dans sa lettre, Cantacuzène demandait que le sultan autorisât les Chrétiens du Caire à reconstruire l'ancienne église de Saint-Georges située εἰς τὴν γειτονίαν τῶν 'Ρωμαίων, et qui était en ruines.

On sait que l'unanimité est loin de régner, dans l'islâm, sur la question des constructions, reconstructions et réparations d'églises. On trouve les opinions les plus diverses allant de l'autorisation formelle de construire des églises nouvelles à l'interdiction de réparer les édifices anciens (3). Dans la pratique, ni les construc-

(1) Pour 715, voir Maqrîzî, *Sulûk*, ms. Paris 1726, f° 358 ; pour 718 (destruction de l'église de Sainte-Barbe dans la Ḥârat al-Rûm, tandis qu'on la restaurait avec l'autorisation du sultan), *id.*, f° 367, Quatremère, *Mémoires*, II, 250 (où il faut corriger 728 en 718), Wüstenfeld, *Gesch. der Copten*, p. 49, Maqrîzî-Wiet, I, 208-209, notes ; pour 721, *Sulûk*, ms. 1726, f° 379v et suiv. ; Quatremère, *Mémoires*, II, 226-249 ; Mufaḍḍal, ms. Paris 4525, f° 193r ; Villecourt, Tisserand et Wiet, *La personnalité...*, p. 398 ; Tritton, *The Caliphs...*, pp. 61-77. Voir également le récit d'une émeute contre les Chrétiens, en 727, à Alexandrie, provoquée par l'attitude irrespectueuse d'un marchand franc (ou d'un ambassadeur byzantin) : Weil, *Gesch. der Chalifen*, IV, 360.

(2) C'est toujours l'époque d'Andronic II. On trouve des ambassades en 712, Mufaḍḍal, *PO*, XX, 229 ; en 713, Zettersteen, *Beiträge*, pp. ١٦٠-١٦١, Mufaḍḍal, 238 ; en 715, Zettersteen, p. ١٦٤, Mufaḍḍal, 252 ; en 716, *Sulûk*, ms. Paris 1726, f° 360 v ; en 720, *id.* f° 375 ; en 727, Zettersteen, p. ١٨٧. Cf. Villecourt, etc. *Personnalité*, 393, n.1.

(3) Voir Mez, *Renaissance*, 39 ; *EI*, II, 1050 bas ; Tritton, *op. cit.*, p. 5 et suiv., 87 et suiv., et les textes cités. Cf. aussi Qalqašandî, XIII, 358 pour le traité d''Omar. L'opinion la plus répandue était l'interdiction, d'où les mouvements populaires comme celui de 718.

tions, ni les restaurations ne furent absolument prohibées. Tout dépendait des circonstances. En Egypte, à l'époque des Fâṭimides, on construisit, ou restaura de nombreuses églises (1). Les sultans mamlûks n'étaient pas, en principe, hostiles aux Chrétiens, mais il leur était parfois difficile de résister aux mouvements d'opinion anti-chrétiens qui furent fréquents au XIVe siècle et de céder aux sollicitations des tributaires. Il n'est pas impossible que ces derniers, devant les obstacles rencontrés, aient provoqué eux-mêmes l'intervention étrangère pour obtenir l'autorisation de rouvrir ou restaurer une église.

L'expression de Cantacuzène, γειτονία τῶν 'Ρωμαίων, correspond exactement à l'arabe « Ḥârat al-Rûm », γειτονία signifiant quartier d'une ville. On désigne sous ce nom les deux quartiers où se groupèrent, dans la ville du Caire fondée par l'ancien esclave grec Jauhar, chef des troupes fâṭimites, les Rûm de l'armée conquérante, au nord et au sud de l'agglomération. « La Ḥârat al-Rûm, nous dit Maqrîzî, forme deux quartiers, la Ḥârat al-Rûm bien connue à l'heure actuelle, et la Ḥârat al-Rûm al-Jawwâniyya, qui est proche de la Porte de la Victoire, et se trouve à la gauche de celui qui entre au Caire. Pour alléger l'expression Ḥârat al-Rûm al-Jawwâniyya, on a en supprimé la première partie, et on a dit al-Jawwâniyya » (2). La suite de ce passage nous apprend également que cette dernière Ḥâra, celle du Nord, était aussi appelée la Haute par opposition à l'autre, celle du Sud, appelée la Basse, qui est celle qu'on désigne aussi simplement sous le nom de Ḥârat al-Rûm. La Ḥârat al-Rûm existe encore aujourd'hui aux environs de Bâb Zuwaila, qui marquait la limite sud de l'enceinte fâṭimite,

(1) Voir Abû Ṣâliḥ, éd. et trad. Evetts, *The Churchs and Monasteries of Egypt*..... pp. 47, 87, 95, 104, 112, etc. Les Fâṭimides étaient assez tolérants, cf. Massé, *Ibn al-Çairafî*... *BIFAO*, XI, 1904, p. 82. Ḥâkim, ayant dépossédé les Rûm melkites de leur quartier pour l'extension d'al-Azhar, les transporta au quartier d'al-Ḥamrâ', au Nord de Fusṭâṭ et leur fit élever trois églises, Yaḥyâ, *PO*, XXIII, 465.

(2) Maqrîzî, *Ḫiṭaṭ*, II, 8, 14, cf. I, 363 ; Ibn Duqmâq, V, 37 ; Abû'l-Maḥâsin, éd. du Caire, IV, 42, sous 358 ; Abû Ṣâliḥ, p. 5 ; Ravaisse, *Essai sur l'hist. et la topogr. du Caire, Mém. de la mission...*, I, 424.

à l'est de la Sukkariyya (1). Mais il semble difficile de préciser de quelle église il s'agit (2).

La demande que Cantacuzène adresse au sultan relativement à la protection des pèlerins à Jérusalem appelle également une remarque. Malgré les lettres de privilège ou d'*amân* qu'ils recevaient (3), cette protection ne semble pas avoir été assurée de façon parfaite. La visite de la Sainte Eglise de la Résurrection et la perception des droits afférents à cette visite devaient donner lieu à des vexations de toute sorte. On sait qu'un fonctionnaire spécial, le *šādd mutaḥaṣṣil Qumâma*, nommé par le *nâ'ib* de Damas, était chargé de cette perception. L'acte de nomination de ce fonctionnaire, que nous a conservé Qalqašandî (4), et qui insiste sur la fermeté et la douceur dont doit faire preuve ce personnage dans l'exercice de ses fonctions, sur la clémence dont il doit user à l'égard des faibles, « car il y a parmi les Chrétiens des prêtres et des moines » (Coran, 5, 85), montre que l'autorité musulmane désirait que les pèlerins fussent traités exactement comme Cantacuzène le souhaitait ; mais les demandes de ce dernier prouvent que l'idéal en cette matière n'était pas toujours atteint.

(1) Voir Jomard, *Recueil d'observations...*, VI, p. 278 et le plan de la *Description de l'Egypte*, et cf. la note de l'éditeur d'Abû'l-Maḥâsin, *loc. cit.* Cf. aussi Casanova, *Hist. et descr. de la citadelle du Caire, Mém. de la Mission...*, VI, 532-534 ; Clerget, *Le Caire*, 1934, I, 130, 221.

(2) Le vocable de Saint-Georges est un des plus fréquents pour les appellations d'églises en Egypte, d'après le célèbre martyr cappadocien. Voir l'index d'Abû Ṣâliḥ. Ibn Duqmâq et Maqrîzî ne signalent pas d'église de Saint-Georges dans la Ḥârat al-Rûm. Mais 'Alî Pâšâ, *Ḫiṭaṭ Jadîda*, VI, 76, mentionne dans cette Ḥâra, une église jacobite du martyr Georgios (al-šahîd Jâ'urjiûs, avec prononciation égyptienne du jîm), et une petite église melkite de Mâr Jirjis. La première, dit-il, fut construite sous le califat de Ḥâfiẓ (525-544/1130-1149) et restaurée en 1183 ; pour la seconde, aucune indication autre n'est donnée. S'agirait-il dans Cantacuzène de l'église dont Maqrîzî dit qu'elle a été détruite en 721 et qu'il désigne simplement par les mots : une église de la Ḥârat al-Rûm ? (*Ḫiṭaṭ*, II, 511, *Sulûk*, f° 380, Quatremère, *Mém.*, II, 228 et 249, etc.). Il y a encore aujourd'hui une église de Saint-Georges dans la Ḥârat al-Rûm, Butler, *Coptic Churchs*, Oxford, 1884, I, 281-282.

(3) Qalqašandî, *Ṣubḥ*, XIII, 46-47 et 328.

(4) Id., XII, 336. Cf. Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie...*, p. 177.

L'histoire de la destitution et de la réintégration de Lazare nous montre la situation curieuse du Patriarche melkite de Jérusalem vis-à-vis du sultan d'une part, de l'empereur et du patriarche de Constantinople d'autre part. Elu par les évêques de Palestine, il vient à Constantinople pour être confirmé par l'empereur. Accusé par un rival, il est l'objet, de la part d'Andronic III, d'une enquête qui nécessite une ambassade spéciale auprès du sultan. Puis, il est condamné irrégulièrement à Constantinople et son rival Gérasime est nommé à sa place. Plus tard, une nouvelle ambassade obtient du sultan la destitution de Gérasime et la réintégration de Lazare.

La manière dont Cantacuzène présente les choses dans son récit n'est peut-être pas absolument conforme à la réalité.

Il semblerait, d'après lui, que le Patriarche de Jérusalem dût normalement, après son élection, être confirmé par l'empereur (1), que la rivalité entre Lazare et Gérasime ait été une affaire d'ordre surtout byzantin, que la nomination et la destitution du Patriarche de Jérusalem dépendît au moins autant de Byzance que du Caire. On croirait même que Lazare a été déposé et Gérasime nommé par le seul Patriarche Jean et surtout par hostilité contre Cantacuzène. Il y a là, d'une part, une tendance manifeste à exagérer l'influence que l'empire pouvait avoir et le rôle qu'il pouvait jouer dans les affaires des Chrétiens du dehors, d'autre part, une vue des événements sous un angle « cantacuzéniste ».

La confirmation par l'empereur (2), s'il n'y a pas là simplement le souvenir d'un état ancien ou l'écho d'une prétention, plutôt qu'un fait réel, ne pouvait avoir en tout cas qu'une valeur absolument théorique, le Patriarche dépendant avant tout du sultan. Il ne semble pas, en tout cas, que chaque nouveau patriarche melkite se soit rendu à Constantinople après son élection.

Le sultan n'intervenait en rien dans l'élection du patriarche par les évêques, mais l'élu ne pouvait exercer son autorité qu'après

(1) ὥσπερ ἔθος, dit le texte, p. 91, 8.

(2) L'empereur est βασιλεὺς καὶ ἀρχιερεύς. Cf. Rambaud, *Etudes sur l'hist. byz.*, p. 178 ; Gasquet, *L'Empire byz. et la Monarchie franque*, p. 26 et suiv.

avoir reçu un acte de nomination, qui était en réalité un acte de confirmation, de la part du sultan ou de son représentant (*nâ'ib*) en Syrie. Nous possédons deux textes de ces sortes de diplômes (*tawqî'*) pour le patriarche melkite de Jérusalem, émanant du *nâ'ib* de Damas, et plusieurs autres pour les patriarches melkite et jacobite d'Egypte, émanant du sultan (1). La destitution dépendait aussi uniquement du sultan. Comme on le voit d'ailleurs par la lettre de Malik Nâṣir Ḥasan et la suite de l'histoire, c'est le sultan qui a joué le principal rôle dans ces destitutions et nominations (2), car l'affaire Lazare-Gérasime était une affaire d'ordre intérieur syro-mamlûk. Le rôle de Constantinople se borne à ceci : de même que la diplomatie de Cantacuzène a obtenu la réintégration de Lazare, celle des ennemis de Cantacuzène, maîtres de Constantinople avant lui, conjuguée peut-être avec les menées de Gérasime en Egypte, obtint la destitution de Lazare, qui dut être suivie d'une élection régulière de son adversaire en Palestine.

Il semblerait d'autre part que le Patriarche de Jérusalem, d'après Cantacuzène, ait joui d'une liberté entière dans ses relations avec l'empereur et notamment de celle de se rendre à Constantinople. Or, l'autorité musulmane ne voyait pas toujours d'un bon œil les rapports des patriarches, surtout melkites, avec l'étranger. En dehors de cas exceptionnels (conciles ou synodes), où ils purent obtenir l'autorisation de quitter leur siège, il semble que les Patriarches ne se soient rendus à Constantinople que comme ambassadeurs réguliers de leur souverain ou comme fugitifs. Il est remarquable, que dans les diplômes de nomination du patriarche melkite, on mette ce dernier en garde contre une incorrection dans ses rap-

(1) Qalqašandî, *Ṣubḥ*, XI, 392-405, XII, 425-426 ; les parties essentielles des textes concernant le Patriarche de Jérusalem sont traduites dans Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, p. 177.

(2) Voir p. 97, 8 ; 90, 21 ; 93, 16. Au début de son récit, p. 90, Cantacuzène déplore que la restauration de Lazare soit soumise à un ordre (προστάγμα) du sultan et déclare que Dieu a voulu que des cités chrétiennes fussent ainsi soumises aux Musulmans à cause des péchés que les Chrétiens ont commis et commettent encore. C'est l'ancienne théorie d'origine biblique très répandue dans la Chrétienté médiévale. Voir par ex. R. Basset, *La maison fermée de Tolède*, dans Bulletin de la Soc. de Géog. d'Oran, 1898, p. 42.

ports avec l'extérieur. On l'invite à ne point héberger chez lui ou dans les couvents qui dépendent de lui, des étrangers suspects, à ne pas cacher aux autorités les situations troubles dont il aura pu être informé, surtout à ne pas tenir secrètes les lettres qu'il recevra des souverains étrangers et à ne pas leur écrire. On le met en garde, dans une phrase imagée (qu'il évite la mer et ne s'enfonce pas dans ses abîmes, car il s'y noierait ; qu'il évite de rencontrer ce que peut lui faire arriver l'aile d'un corbeau, car son cri annonce le malheur de la séparation !), contre la correspondance par pigeons-voyageurs et les voyages par mer. Les souverains musulmans redoutaient les relations des Melkites avec les souverains étrangers, en particulier avec l'empereur. Les Jacobites les inquiétaient moins, car ils ne pouvaient guère avoir de rapports qu'avec les Abyssins. Aussi les textes qui leur sont consacrés ne contiennent-ils pas les formules en question ; tout au plus, dans l'un, leur recommande-t-on de ne pas héberger d'infidèles dans leurs couvents et, dans un autre, d'éviter de correspondre avec les Ethiopiens en secret (1).

Donc, quelle que fût la liberté dont jouissaient les patriarches melkites dans leurs relations avec Byzance — nous avons vu qu'ils y avaient des métoques —, c'était une liberté très surveillée. Il semble que là encore, Cantacuzène ait présenté les choses sous un faux jour et il est peu probable que Lazare se soit rendu à Constantinople uniquement pour être confirmé par l'empereur.

Nous comprendrions d'ailleurs beaucoup mieux toute cette affaire, si Cantacuzène n'avait pas négligé de nous dire de quoi Lazare a été accusé dès son départ.

Il ressort de ce récit, d'autre part, que le sultan ou la chancellerie du Caire se sont directement occupés de l'affaire du Patriarche de Jérusalem. Or, nous dit Qalqašandî, c'est du *nâ'ib* de Syrie

(1) Ces recommandations ne sont en somme qu'une adaptation des clauses des premiers traités avec les Chrétiens, qu'on trouvera dans Ibn 'Asâkir, I, 149, 178, Qalqašandî, XII, 427 ; cf. Tritton, *op. cit.*, c. 1, et Māwerdî, tr. Fagnan, p. 805. On remarquera le dernier texte donné par Qalqašandî pour les Jacobites, XI, 404, où il note les formules melkites et celles qu'on leur substitue quand il s'agit de Jacobites.

que normalement relèvent les chefs religieux des communautés chrétiennes de Syrie ; c'est de lui qu'émanent leurs actes de nomination ; mais, dans certains cas, c'est du sultan que viennent d'abord les nominations. A une époque légèrement postérieure à celle du *Ṣubḥ al-A'šâ*, il semble, dit M. Gaudefroy-Demombynes, que ce soit cette dernière règle qui se précise. On cherche ainsi à faire dépendre les chefs religieux des tributaires plus directement du Caire (1). L'exemple présent d'intervention directe du sultan montre déjà une préoccupation de ce genre et l'importance que la Chancellerie attachait à l'affaire.

***

La suite des aventures du Patriarche Lazare, que raconte Cantacuzène après avoir transcrit la lettre du sultan, n'est pas moins intéressante pour l'histoire intérieure de l'Egypte. La persécution au cours de laquelle fut arrêté et supplicié Lazare, tandis que de nombreux Chrétiens étaient mis à mort ou se convertissaient par force (2), est placée par notre historien sous un autre sultan que celui qui lui avait adressé la lettre et qui, selon lui, était mort à ce moment. Il y a là certainement une erreur de Cantacuzène, car Malik Nâṣir Ḥasan ne mourut qu'en 762/1361. Or, le nom de l'instigateur de la persécution, l'émir Šaiḫû, mort en 758/1357, nous est une garantie qu'elle eut lieu avant cette date.

La confusion provient de la succession compliquée des sultans à cette époque. Il n'est pas rare alors de voir le même sultan destitué, puis restauré une ou deux fois. L'indication de Cantacuzène doit se référer, non à la mort, mais à la destitution de Malik Nâṣir Ḥasan. Il fut déposé par les émirs en 752/1351 et son successeur fut Malik Sâliḥ Salâḥ al-Dîn, que l'on destitua à son tour pour le remplacer par son prédécesseur, qui régna alors jusqu'en 762/1361 (3).

(1) Qalqašandî, IV, 194, et Gaudefroy-Demombynes, *Syrie*, p. 169, et n. 1.

(2) C'est peut-être à la même persécution que fait allusion Grégoras, III, 240 (Persécution en Palestine, Syrie et Phénicie).

(3) Voir Abû'l-Maḥâsin, éd. Popper, V, 91-148 ; Ibn Iyâs, I, 194-203.

Le supplice du Patriarche de Jérusalem eut lieu sans doute sous Malik Nâṣir Ḥasan, lors de son second sultanat (1). Dans le récit de Cantacuzène, c'est en effet le même sultan qui, au moment de la condamnation de Lazare par l'émir Šaiḫû, insiste pour qu'il ne soit pas exécuté, et qui, après la mort de Šaiḫû, en 758/1357, libère le Patriarche. C'est à lui qu'il attribue deux fois, à ces deux moments différents, le même esprit de douceur et de tolérance. On peut, d'autre part, tirer argument du titre donné à Šaiḫû : ἀρχισατράπης. Il semble, en effet, qu'il corresponde à celui de *amîr kabîr*, que porta Šaiḫû à partir de 755, quand Ḥasan remonta sur le trône, avec les fonctions d'*atâbek al-'asâkir* (2). L'événement paraît pouvoir se situer entre 755 et 758. Quant aux prescriptions vestimentaires que Cantacuzène fait édicter par le sultan après la mort de Šaiḫû, il est probable qu'il doit s'agir plutôt de celles qui furent décrétées en 755/1354, à la suite de troubles graves au Caire, occasionnés par le passage d'un Chrétien à cheval devant la mosquée al-Azhar, et qui ne furent que la remise en vigueur d'un édit de 1300 (3).

L'émir Šaiḫû apparaît, dans le récit de Cantacuzène, sous un jour particulièrement odieux, et c'est lui qui porte toute la responsabilité des mauvais traitements infligés à Lazare. Il ne semble pas cependant, d'après les historiens arabes, qu'il ait été plus hostile aux Chrétiens qu'un autre émir. En 754/1353, dans la ville de Nahrîriya, un Chrétien, convaincu d'être le petit-fils d'un homme qui avait fait profession d'islamisme, fut arrêté. Il fût délivré par ses coreligionnaires, ce qui amena une émeute avec destruction d'une église, profanation de tombeaux, etc. En cette affaire, Šaiḫû prit le parti du gouverneur de Nahrîriya, qui était

(1) Aucun historien, il est vrai, n'enregistre de persécution entre le second avènement de Ḥasan, et 759/1358, après la mort de Šaiḫû.

(2) Abu'l-Maḥâsin, V, 148 ; Ibn Iyâs, I, 203.

(3) Maqrîzî, *Sulûk*, ms. Paris 1727, f° 15-17 ; Renaudot, *Hist. des Patr. d'Alex.*, p. 607 et suiv. (fausse date de 753) ; Maqrîzî, *Ḫiṭaṭ*, II, 499-500. Selon Abû'l-Maḥâsin, V, 133, Ibn Iyâs, I, 200, Ibn Duqmâq, dans H. Zayat, *La croix dans l'Islam*, *al-Maçarrat*, VI, 79, l'édit fut remis en vigueur en muḥarram 754. Cependant Qalqašandî, qui donne le texte de l'édit (*marsûm šarîf*), XIII.370 et suiv., fournit la date de 755.

favorable aux Chrétiens et appuya sa demande relative au rétablissement de l'église détruite (1). Quand le vizir Ibn Zunbûr, un ancien Chrétien, fut arrêté et cruellement supplicié, en 753, il intervint efficacement pour qu'il ne fût pas mis à mort (2). Mais il était cruel (3). Il n'est pas impossible, comme l'affirme Cantacuzène, qu'il ait ménagé les Jacobites, et réservé ses rigueurs aux Melkites, qui d'ailleurs ont toujours été moins bien vus que les autres (4).

Cette affaire nous montre également que les relations entre Jacobites et Melkites étaient assez tendues. Le patriarche jacobite, qui était si mal disposé à l'égard de Lazare et souhaitait sa mort, est Marc de Qaliûb (5), qui fut ordonné en août 1348, et exerça ses fonctions jusqu'en 1363. Il est curieux qu'il ait fallu toute l'horreur du supplice de Lazare et sa dure captivité pour le faire

(1) Quatremère, *Mém.*, II, 251-254, et les références de la fin de la note précédente.

(2) Mais il défendait peut-être surtout le vizir qui subvenait à toutes ses dépenses. Sur Ibn Zunbûr, voir Abu'l-Maḥâsin, V, 127-132, et Wiet, *Les Biographies du Manhal Safi*, n° 1361.

(3) Ainsi lors de la révolte des Arabes en Basse-Egypte, en 754, Ibn Iyâs, I, 200. Voir aussi un supplice particulièrement horrible qu'il inventa, Weil, *Gesch. der Chalifen*, IV, 501. L'émir Šaiḫû fut d'abord capitaine de la garde mamlûk sultanienne, *ra's nawba* (cf. G. D., *Syrie*, LVI), puis *ra's nawbat al-nuwab*. Il fut maître du gouvernement et du trésor pendant la minorité de Nâṣir Ḥasan, puis, ce dernier ayant engagé la lutte avec les grands émirs, Šaiḫû fut envoyé comme gouverneur à Tripoli, puis arrêté et emprisonné à Alexandrie. Libéré en 752 à l'avènement de Ṣâliḥ, il partagea le pouvoir avec les émirs Tâj et Ṣargitmiš. A partir de 755, comme il a été dit plus haut, au retour de Nâṣir Ḥasan, il exerça les fonctions d'*atâbek al-'asâkir*, et reçut le titre d'*amîr kabîr*, donné pour la première fois à l'atâbek et qui faisait de cette dernière fonction une des plus hautes des émirs. Le titre d'*amîr kabîr*, dit Abû'l-Maḥâsin, n'avait jusque-là pas grande valeur ; il était décerné aux émirs anciennement établis en Egypte (من كان قديم هجرة). A partir de 755, cette ancienne coutume disparut. — Šaiḫû fut assassiné en ša'bân 758/juillet-août 1357, par un mamlouk sultanien qui avait à se plaindre de lui. Le sultan ne fut sans doute pour rien dans sa mort, mais elle le débarrassa, car Šaiḫû était très autoritaire et le sultan ne pouvait rien faire sans le consulter. Sur lui, voir Wiet, *Les Biographies...*, n° 1181 et ajouter aux références Abû'l-Maḥâsin, éd. Popper, V, 56-150 ; Ibn al-'Imâd, *Šaḏarât al-Ḏahab*, VI, 183-184.

(4) Dans les lettres de nomination citées plus haut, les Melkites sont placés avant les Jacobites en tant que plus anciens, du point de vue religieux, mais on fait remarquer que les Jacobites (Coptes) ont un traité avec les Musulmans datant de la conquête et qu'ils ont été recommandés spécialement par le Prophète (Qalq. XI, 396). Cf. sur la haine pour les Melkites, *Histoire des Patr. d'Alex.*, dans Blochet *Hist. d'Egypte de Maqrizî*, p. 557.

(5) Le Quien, *Or. Christ.*, II, 498, cf. III, 511 ; Renaudot, *Hist. des Patr. d'Alex.*, 607 ; Abû'l-Barakât, dans Maspero, *Hist. des Patr. d'Alex.*, 379 ; 'Alî Pâšâ, *Ḫiṭaṭ Jadîda* VI, 82 ; Gutschmid, *Verzeichnis*, dans *Kleine Schriften*, II, 516.

revenir à des sentiments de bon chrétien. Son intervention auprès du sultan montre que les Jacobites avaient à la cour plus de crédit que les Melkites.

***

On voit par ce qui précède que les Mémoires de Cantacuzène sont, sur plusieurs points de l'histoire intérieure de l'Egypte au XIVe siècle, mieux informés que les historiens égyptiens eux-mêmes. Toutefois, il n'y faut pas accepter tout sans critique.

Voici maintenant la traduction française de la lettre de Malik Nâṣir Ḥasan à Cantacuzène, que j'ai essayé de faire le plus littérale possible, afin qu'on reconnaisse plus facilement, malgré les deux intermédiaires successifs, grec vulgaire et français, l'original arabe.

Lettre du sultan Malik Nâṣir Ḥasan (1)

Au nom de Dieu pitoyable et miséricordieux ! (2) Que Dieu,

(1) Cette lettre, rédigée en grec vulgaire a été traduite en latin dans l'édition de Bonn, d'une manière pas toujours satisfaisante. Le traducteur déclare qu'il en a d'abord fait faire une version en grec classique sur laquelle il a travaillé. M. H. Grégoire a bien voulu lire une épreuve de ma traduction et me fournir plusieurs suggestions que j'ai mises à profit. Je suis heureux de lui en exprimer ici ma très vive gratitude.

(2) Comme l'ont fait remarquer Parisot, *op. cit.*, p. 247 et Iorga, *Latins et Grecs d'Orient et l'établissement des Turcs en Europe*, *BZ*, XV, 1906, p. 203, cette lettre est évidemment authentique et traduite d'un original arabe.

Le préambule est à peu de chose près celui qui est donné comme modèle dans un ouvrage destiné aux secrétaires de chancellerie, appelé *Taṯqîf al-Ta'rîf*, de Taqî al-Dîn, b. Nâẓir al-Jaiš, secrétaire sous Manṣûr Ṣalâḥ al-Dîn Muḥammad (762-764/1361-1363), et qui est reproduit dans le *Ṣubḥ al-A'šâ* de Qalqašandî, VIII, 45 (cf. Lammens, dans *ROC*, IX, 172), et que voici :

« Que Dieu le Très-Haut redouble la splendeur de Sa Majesté le Roi puissant, honoré, respecté, le lion considérable, le héros courageux, le vaillant, l'intrépide (ḍirgâm ép. du lion), Un Tel, le savant dans sa religion, le juste parmi les gens de son empire, la gloire de la maison du Messie, le grand (chef) du peuple chrétien, la splendeur des fils du baptême, le sabre (ṣamṣâm) des rois grecs, l'épée (ḥusâm) de l'empire macédonien, le roi des Bulgares et des Valaques (l. Ablâḫiyya au lieu de Amlâḫiyya), le maître des cités des Russes et des Alains, celui qui fortifie (mu'izz) la foi des Ibères (al-Kurj) et des Syriens, l'héritier des trônes et des couronnes, qui gouverne les marches frontières, les mers et les détroits (wâriṯ al-asirra wal-tîjân, al-ḥâkim 'alâ'l-ṯugûr wal-buḥûr wal-ḫuljân), Doucas, Ange, Comnène, Paléologue, ami des rois et des sultans ! »

Taqî al-Dîn dit qu'il a employé lui-même ce préambule dans une lettre à l'empereur, dont il ne précise malheureusement pas la date. Son ouvrage, le *Taṯqîf*, est une « correction » (tel est le sens du mot), d'un travail antérieur d'Ibn Faḍl Allâh al-'Umarî, m. en 1348, intitulé *al-Ta'rîf bil-muṣṭalaḥ al-šarîf* (Définition du noble style technique de chancellerie). Ce dernier, dont beaucoup de morceaux sont passés dans Qalqašandî,

le Très Haut (1), prolonge sans cesse les jours du grand roi, le bienfaisant, le sage, le lion, le courageux, l'impétueux dans les combats, devant lequel personne ne peut résister, le très savant dans sa religion, le très juste en son lieu et en son pays (2), le fondement de la foi et de la religion des Chrétiens, le pilier inébranlable de tous les gens du baptême, le secours de la doctrine chrétienne, le glaive des Macédoniens, le Samson (3), le roi des Grecs, le roi des Bulgares, des Asaniens (4), des Valaques, des Russes

a été édité (Le Caire, 1312). Il contient aussi un préambule de lettre à l'empereur de la même époque (p. 52). Un des titres qui y est donné à l'empereur, « agréable au pape de Rome » (cf. Qalq., VI, 88), permet de situer ce texte autour de 1274 et de la tentative d'union des Eglises de Michel Paléologue. Ce texte est aussi dans Qalqašandî, VIII, 44 ; il est, malgré plusieurs points communs, plus loin du préambule de notre lettre que celui du *Taṯqîf*. Sur ces auteurs, voir Björkman, *Staatskanzlei*, 69, 75, etc. ; Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie*..., p. IV ; Van Berchem, *Corpus*, I, 184 ; Brockelmann, *Suppl.*, II, 175-176.

(1) ὁ ὕψιστος ; trad. non littérale, mais excellente de *ta'âlâ* arabe.

(2) J'ai conservé une traduction littérale pour la formule εἰς τόν τόπον καὶ τὴν χώραν αὐτοῦ. On pourrait traduire aussi par « en son pays et en sa ville », χώρα ayant également le sens de ville. Mais quelle est l'expression arabe qui se cache là-dessous ? Le *Ta'rîf* porte « *al-'âdil fî mamâlikihi* », le juste dans ses provinces ; le *Taṯqîf*, « *al-'âdil fî ahl mamlakatihi* », le juste parmi les habitants de son empire (Qalq., VIII, 44, 45 ; VI, 175, 177). D'autre part, Qalq. VI, 84, dans les titres impériaux, fait suivre *al-'âdil* soit de *fî millatihi*, dans sa communauté religieuse, soit de *fî mamlakatihi*. Il est curieux que le scribe arabe n'ait pas employé une des formules ordinaires, mais une autre où l'on doit supposer *makân* (τόπος) et *bilâd* ou *balad* (χώρα). L'interprète grec a-t-il d'ailleurs fidèlement rendu l'original ?

(3) Le texte du *Taṯqîf* a ici « *ṣamṣâm al-mulûk al-yûnâniyya, ḥusâm al-mamlaka al-makaḏûniyya* », le sabre des rois grecs, l'épée de l'empire macédonien. La lettre adressée à Cantacuzène devait avoir le même texte ; il semble que le traducteur ait trouvé Samson dans l'arabe « ṣamṣâm », trompé par l'allitération.

(4) τῶν 'Ασανίων. On pourrait penser que ce mot désigne les Asénides, dynastie qui régna sur les Bulgares et les Valaques au XIIIe siècle, et dont le nom aurait été pris pour un nom de peuple. Mais cette dynastie (sur elle, voir Bratianu, *Recherches sur Vicina et Cetatea Alba*, Bucarest, 1935, pp. 32, 34, 52, etc.) n'existe plus au XIVe siècle. Il s'agit donc plutôt, sous ce nom, des Alains de la région du Danube et des steppes du Nord de la mer Noire. Le mot grec du texte remonte peut-être à une forme arabe modelée sur les mots entre lesquels elle s'intercale, *Burgâliyya* et *Ablâḫiyya*, et dérivée de *Âṣ*, peut-être par suite d'une confusion avec le nom des Asénides. *Âṣ* est le nom dans Abû'l-fidâ, II, 1, 287, d'après Ibn Sa'îd, des Alains de la steppe par opposition à ceux du Caucase, *al-Lân* ou *al-'Allân* qui sont d'ailleurs désignés plus bas. Les *Âṣ* sont déjà dans Ptolémée sous la forme 'Ασαῖοι. Comme dans notre passage, les *Âṣ*, sont nommés dans Qalqašandî, *Ṣubḥ*, IV, 464-465, V, 416-417, à côté des Bulgares et des Valaques et aussi des Russes. Ils habitent sur la Mer Noire ; leur capitale est Qirqri, c'est-à-dire Tchoufut Kalé. Voir aussi Ibn Baṭṭûṭa, II, 448, Marquart, *Streifzüge*, 164, Bratianu, *op. cit.*, pp. 32-34 et 40-45, Minorsky, *Ḥudūd al-'Âlam, Translation and Commentary*, G M S, N S XI, London, 1937, pp. 444-446. — La question se pose de savoir si cette titulature correspond à des réalités. Les Alains, qui, dans l'antiquité, erraient entre le Don et la Mer Caspienne, furent en partie, après l'invasion des Huns, refoulés au Caucase. Aux XIIIe et XIVe siècles, on les trouve

et des Alains, l'honneur (1) de la foi des Ibères et des Syriens, l'héritier de l'empire de son pays, le maître absolu des mers, des grands fleuves et des îles, Ange, Comnène, Paléologue, Cantacuzène (2).

Que Votre Majesté demande toujours à Notre Puissance Sultanienne et à Notre Maison (3) auguste (4) et illuminée ce qu'Elle désire ! Dans toute la mesure de Nos forces, Nous donnerons satisfaction à l'amitié de Votre Majesté et conformément aux relations qui existaient entre les ancêtres de Votre Majesté et ceux de Notre Puissance Sultanienne, de même que les désirs des rois, ancêtres de Votre Majesté étaient satisfaits par Notre Souveraineté, qu'Ils Nous en étaient toujours reconnaissants, qu'Ils envoyaient des

sur tout le littoral septentrional de la Mer Noire, soumis aux Mongols de la Horde d'Or. Le gros de leurs forces est dans la région du Dniester et du Prut. Au début du XIVe siècle, lors des troubles qui suivirent la mort de Nogai, véritable maître du Kiptchak depuis la mort de Berké, et la reprise du pouvoir par le khan Toqtû, un fort groupe d'Alains passa en territoire byzantin et se mit au service des empereurs. D'autres étaient passés dans les Balkans. Comme la reconquête de Michel Paléologue avait soumis à l'empire une partie des Valaques et des Bulgares, d'autre part, on s'explique que le protocole arabe appelle les Paléologues rois des Bulgares, des Alains et des Valaques. Cependant, à l'époque de Cantacuzène, cette titulature est un anachronisme, car Andronic II a reperdu tout ce que l'empire possédait en pays bulgare (voir Bratianu, p. 113 et 72). Si les Alains-*'Allân*, mentionnés ensuite, sont ceux du Caucase, et s'il n'y a pas là une double désignation des précédents ,— remarquer que dans le texte du *Taṯqîf*, ils ne sont nommés qu'une fois sous la forme *'Allân* —, il va sans dire que cette mention ne correspond à aucune souveraineté réelle. Pour ce qui est des Rûs, dont Cantacuzène serait également roi, il faut noter que le *Taṯqîf* porte d'une manière plus précise « maître des cités des Rûs ». S'agirait-il, avec le même anachronisme, des établissements russes aux embouchures du Danube, dont il est question dès le XIIe siècle et au XIVe ? La chronique russe en 1162 parle d'un Russe auquel le tzar de Constantinople aurait donné en apanage quatre villes sur le Danube (Bratianu, 25, 29 et 86). — Il y a dans toute cette titulature beaucoup de survivances à côté de formules de remplissage.

(1) τῆς τιμῆς. Le traducteur a sans doute lu, au lieu de *mu'izz*, qui fortifie (voir *Taṯqîf*), *'izz*, puissance, force, honneur.

(2) L'absence du titre Doucas, que portent les Paléologues, est sans doute fortuite. Il est dans le *Taṯqîf*, ainsi que dans le chapitre que Qalqašandî a consacré à la titulature des empereurs, VI, 177 (cf. pp. 80-82 et voir le traité entre Michel Paléologue et Qalâ'ûn, *Byzantion*, X, 672). — Dans la formule « l'héritier de l'empire etc. », on remarquera une légère différence avec celle du *Taṯqîf*. Ces formules n'étaient pas absolument fixes dans le détail.

(3) Il est difficile de savoir quel est le mot arabe qui est rendu par maison, ὀσπήτιον, ici et plus loin où il est question des deux maisons.

(4) ἡγιασμένον. A peut-être le sens de *šarîf*, qu'on attend ici, car il se dit de tout ce qui a rapport au sultan. Cf. Qalq., VI, 186-187. Sur le sens atténué du mot grec, proprement " sanctifié ", voir la note de Reiske à *Cérémonies*, 193, 4,

ambassades à Notre Cour auguste et s'entretenaient avec Nous, de même, il sera à nouveau répondu à l'amitié de Votre Majesté par des bienfaits et Ses désirs seront satisfaits par Notre Souveraineté.

Mais comme cette habitude avait été longtemps interrompue, Nous avons envoyé cette lettre destinée à être lue devant le Grand Roi, pour louer l'ancienne amitié et (Vous) inviter à (Nous) adresser (Vos) demandes, parce que Nous nous ferons toujours un plaisir d'y satisfaire. et surabondamment. Tout ce qui, provenant de Vous, vise à l'accroissement, qui Nous est très doux, de Notre bonté envers Vous, sera accueilli par Nous avec bienveillance, de même que, présentement, Nous avons amicalement reçu Votre lettre des mains de l'envoyé de Votre Majesté l'archonte Manuel, que Nous l'avons accueillie comme un message de paix (1), et que Nous avons pris connaissance de ce qui y était écrit.

Cette lettre demandait que régnât entre nous l'affection et l'amitié qui régnaient entre le grand Sultan, Notre père — que Dieu, le Très Haut, sanctifie son âme ! — et le roi des Romains, frère de Votre Majesté, car leurs relations étaient telles que, comme Vous le dites, leurs deux maisons ne faisaient qu'une seule maison (2) et que les envoyés allaient de Lui à Nous et de Nous à Lui. Ce que Vous désirez sera accompli : les envoyés iront et viendront selon l'ancienne coutume.

Vous vous êtes informé des églises des Romains qui sont dans Jérusalem la Sainte. Nous avons pris connaissance de cela aussi

(1) Ou : dans un esprit de paix, litt. : avec la paix, μετὰ εἰρήνης. Peut-être arabe *bil-salāma, bil-ʿāfiya.*

(2) Cantacuzène, descendant par sa mère d'une sœur de Michel VIII ne peut être qu'abusivement appelé frère d'un Paléologue. Il s'agit sans doute d'Andronic III (1328-1341) Mais c'est sous Andronic II (1282-1328) dont le règne correspond à une partie de celui de Nâṣir Muḥammad (1er règne, 1294 ; 2e, 1299-1309 ; 3e, 1309-1341), père du sultan Ḥasan, que les historiens ont noté le plus d'ambassades byzantines au Caire. Voir plus haut, p. 28 n. 4. Au rapport de Pachymère, II, 246, Andronic II — chose inouie ! — aurait donné le titre de frère au sultan, cet ennemi de la Croix et du Christ. On comprend ainsi toute la valeur de la phrase du sultan, dans notre lettre. — Pour le mot maison (νὰ ἔναι τὰ δύο ὁσπήτια ἕν), voir plus haut, p. 93. [L'explication de cette pseudo-parenté de Cantacuzène est donnée dans un article de F. Dölger, dans le *Seminarium Kondakovianum*, IX, que je ne connais encore que par une mention de H. Grégoire dans *Byzantion*, XII, p. 700].

et Nous avons donné l'ordre qu'on veille sur les églises que Vous Nous avez indiquées.

Vous Nous avez demandé d'écouter l'allocution de Votre envoyé, l'archonte Manuel, de lui répondre, et de lui permettre d'accomplir sa mission. Nous avons satisfait à ses désirs et Nous avons décidé que son discours serait écouté.

Après quoi, votre ambassadeur a demandé que Nous prescrivions de relever ce qui était en ruines de l'ancienne église de Saint-Georges dans le Quartier des Romains (Ḥârat al-Rûm) (1). Nous avons écouté sa requête et Nous avons accordé ce qu'il demandait.

Il a sollicité également de Nous une autorisation (2) auguste de se rendre à la Sainte Résurrection, pour y faire pèlerinage, avec les autres envoyés de Votre Majesté qui se trouvaient avec lui. Nous avons amicalement accueilli toutes Vos demandes et Nous y avons accédé. L'ordre a été rédigé, prescrivant d'accorder tout ce que l'ambassadeur Nous avait demandé relativement à la Sainte Résurrection (3). Lorsqu'il demanda à partir, Nous lui avons donné un officier pour l'accompagner, et ce dernier l'a conduit là-bas ; il y a fait ses dévotions comme il a voulu et est revenu en (Nous) rendant grâces.

L'envoyé Nous a demandé en outre de prescrire par un édit sublime (4), que les Chrétiens qui se trouvent dans les Lieux-Saints de Jérusalem soient protégés ainsi que les monastères et les églises et qu'ils soient traités avec bienveillance et défendus par l'émir qui y réside, et que cette mesure s'applique non seulement aux indigènes, mais aussi aux Chrétiens étrangers qui viennent en tout temps accomplir leur pèlerinage à la Sainte Résurrection ;

(1) Voir plus haut. Γειτονία, au sens de quartier, *ḥâra*, se trouve déjà dans Josèphe. Le mot n'a pas été compris par le traducteur de l'éd. de Bonn (aedificium vicinum Romanis).

(2) ὁρισμόν. Ce mot semble être employé indifféremment pour rendre plusieurs mots arabes, *iḏn*, *amr*, *marsûm*.

(3) On sait que les Arabes transforment toujours al-Qiyâma (ἀνάστασις) en al-Qumâma (ordures), mais sans doute pas dans les textes protocolaires.

(4) ὑψηλος. Rend *ʿâlî* ou *šarîf*. Sur l'emploi de ces deux mots, voir Gaudefroy-Demombynes, *Syrie*, p. LXXXIII, n. 2, et Qalq., VI, 187-188.

ambassades à Notre Cour auguste et s'entretenaient avec Nous, de même, il sera à nouveau répondu à l'amitié de Votre Majesté par des bienfaits et Ses désirs seront satisfaits par Notre Souveraineté.

Mais comme cette habitude avait été longtemps interrompue, Nous avons envoyé cette lettre destinée à être lue devant le Grand Roi, pour louer l'ancienne amitié et (Vous) inviter à (Nous) adresser (Vos) demandes, parce que Nous nous ferons toujours un plaisir d'y satisfaire. et surabondamment. Tout ce qui, provenant de Vous, vise à l'accroissement, qui Nous est très doux, de Notre bonté envers Vous, sera accueilli par Nous avec bienveillance, de même que, présentement, Nous avons amicalement reçu Votre lettre des mains de l'envoyé de Votre Majesté l'archonte Manuel, que Nous l'avons accueillie comme un message de paix (1), et que Nous avons pris connaissance de ce qui y était écrit.

Cette lettre demandait que régnât entre nous l'affection et l'amitié qui régnaient entre le grand Sultan, Notre père — que Dieu, le Très Haut, sanctifie son âme ! — et le roi des Romains, frère de Votre Majesté, car leurs relations étaient telles que, comme Vous le dites, leurs deux maisons ne faisaient qu'une seule maison (2) et que les envoyés allaient de Lui à Nous et de Nous à Lui. Ce que Vous désirez sera accompli : les envoyés iront et viendront selon l'ancienne coutume.

Vous vous êtes informé des églises des Romains qui sont dans Jérusalem la Sainte. Nous avons pris connaissance de cela aussi

(1) Ou : dans un esprit de paix, litt. : avec la paix, μετὰ εἰρήνης. Peut-être arabe *bil-salāma, bil-ʿāfiya.*

(2) Cantacuzène, descendant par sa mère d'une sœur de Michel VIII ne peut être qu'abusivement appelé frère d'un Paléologue. Il s'agit sans doute d'Andronic III (1328-1341) Mais c'est sous Andronic II (1282-1328) dont le règne correspond à une partie de celui de Nâṣir Muḥammad (1er règne, 1294 ; 2e, 1299-1309 ; 3e, 1309-1341), père du sultan Ḥasan, que les historiens ont noté le plus d'ambassades byzantines au Caire. Voir plus haut, p. 28 n. 4. Au rapport de Pachymère, II, 246, Andronic II — chose inouie ! — aurait donné le titre de frère au sultan, cet ennemi de la Croix et du Christ. On comprend ainsi toute la valeur de la phrase du sultan, dans notre lettre. — Pour le mot maison (νὰ ἔναι τὰ δύο ὁσπήτια ἕν), voir plus haut, p. 93. [L'explication de cette pseudo-parenté de Cantacuzène est donnée dans un article de F. Dölger, dans le *Seminarium Kondakovianum*, IX, que je ne connais encore que par une mention de H. Grégoire dans *Byzantion*, XII, p. 700].

et Nous avons donné l'ordre qu'on veille sur les églises que Vous Nous avez indiquées.

Vous Nous avez demandé d'écouter l'allocution de Votre envoyé, l'archonte Manuel, de lui répondre, et de lui permettre d'accomplir sa mission. Nous avons satisfait à ses désirs et Nous avons décidé que son discours serait écouté.

Après quoi, votre ambassadeur a demandé que Nous prescrivions de relever ce qui était en ruines de l'ancienne église de Saint-Georges dans le Quartier des Romains (Ḥârat al-Rûm) (1). Nous avons écouté sa requête et Nous avons accordé ce qu'il demandait.

Il a sollicité également de Nous une autorisation (2) auguste de se rendre à la Sainte Résurrection, pour y faire pèlerinage, avec les autres envoyés de Votre Majesté qui se trouvaient avec lui. Nous avons amicalement accueilli toutes Vos demandes et Nous y avons accédé. L'ordre a été rédigé, prescrivant d'accorder tout ce que l'ambassadeur Nous avait demandé relativement à la Sainte Résurrection (3). Lorsqu'il demanda à partir, Nous lui avons donné un officier pour l'accompagner, et ce dernier l'a conduit là-bas ; il y a fait ses dévotions comme il a voulu et est revenu en (Nous) rendant grâces.

L'envoyé Nous a demandé en outre de prescrire par un édit sublime (4), que les Chrétiens qui se trouvent dans les Lieux-Saints de Jérusalem soient protégés ainsi que les monastères et les églises et qu'ils soient traités avec bienveillance et défendus par l'émir qui y réside, et que cette mesure s'applique non seulement aux indigènes, mais aussi aux Chrétiens étrangers qui viennent en tout temps accomplir leur pèlerinage à la Sainte Résurrection ;

(1) Voir plus haut. Γειτονία, au sens de quartier, *ḥâra*, se trouve déjà dans Josèphe. Le mot n'a pas été compris par le traducteur de l'éd. de Bonn (aedificium vicinum Romanis).

(2) ὁρισμόν. Ce mot semble être employé indifféremment pour rendre plusieurs mots arabes, *iḏn*, *amr*, *marsûm*.

(3) On sait que les Arabes transforment toujours al-Qiyâma (ἀνάστασις) en al-Qumâma (ordures), mais sans doute pas dans les textes protocolaires.

(4) ὑψηλος. Rend *ʿâli* ou *šarîf*. Sur l'emploi de ces deux mots, voir Gaudefroy-Demombynes, *Syrie*, p. LXXXIII, n. 2, et Qalq., VI, 187-188.

que les fonctionnaires musulmans (1) qui se trouvent en tout temps (en service) à la Sainte Résurrection ne puissent outrager, mépriser, frapper ou molester ni ceux qui viennent en tout temps vénérer le Saint-Lieu, ni ceux qui résident à Jérusalem, mais qu'au contraire, ils les traitent honorablement, les accueillent et les dirigent. Nous avons ordonné qu'un édit sublime soit rendu relativement à ces demandes visant le Saint-Lieu.

Ensuite, en ce qui concerne ce que Votre Haute Majesté rappelait de l'affaire du Patriarche Lazare, à savoir que le sultan auguste (2) Mélek Nasar, de son vivant — que Dieu lui pardonne ses péchés ! — l'avait chassé de son siège patriarcal (3), l'envoyé montrera et apprendra à Votre Haute Majesté comment s'est déroulée et terminée l'affaire du Patriarche. Un ordre sublime a été envoyé à la Ville Sainte de Jérusalem, afin que le Patriarche Lazare y soit agréé et parfaitement protégé comme tous les précédents patriarches. Et Nous avons donné l'ordre de le rétablir (4) sur le trône patriarcal, et lui-même a été envoyé à Jérusalem avec l'ambassadeur.

Votre envoyé a demandé d'autre part que Nous rendions la liberté aux captifs qui se trouvent être originaires du pays de la Romanie. Que Votre Majesté sache que Nous avons l'ancienne

(1) δουλευταὶ Μουσουλμάνοι. Pour ce sens de δουλευτής, cf. Pachymère, II, 504,
12.

(2) ἡγιασμένος, sans doute " al-sulṭān al-ajall ", titre de Nāṣir Muḥammad dans une inscription, Van Berchem, *Corpus*, I, p. 154, Mais on peut songer à *marḥûm*, ou à *muqaddas*, sanctifié, qui s'emploie pour un prince défunt (cf. Derenbourg, *Quatre lettres missives*... dans Mélanges Orientaux, 1883, p. 9 et suiv.), ou à *šahīd*, litt. martyr. (Voir Mufaḍḍal, *PO*, XIV, 537 ; al-'Umarī. *Ta'rîf*, Caire, 1312, p. 84 ; Van Berchem, *Corpus*, I, 317, note 1, et *passim*).

(3) Le sultan en question est-il bien Malik Nâṣir Muḥammad, père de Ḥasan ? Ce dernier ne l'appelle pas son père et n'emploie pas la même formule que plus haut. D'autre part, il semble que la déposition de Lazare eut lieu après la mort d'Andronic III, qui survint le 26 octobre 1341. Or, Malik Nâṣir Muḥammad mourut un peu avant lui, le 7 juin 1341. S'agirait-il de Malik Nâṣir Šihâb al-Dîn Aḥmad, qui ne régna que peu de temps, en 743/1342? Au rapport d'Ibn Iyâs, ç'aurait été un fou, qui fit mettre à mort ceux qui l'avaient porté au trône, et dès qu'il le put se retira à Karak, d'où il était venu. Remplacé, il fut assiégé à Karak, pris et mis à mort (voir Ibn Iyâs, I, 179 et suiv. ; Weil, *Gesch. der Chalifen*, IV, 436-451).

(4) ὡρίσαμεν καὶ ἐγένετο ἡ κατάστασις.... Traduction littérale, comme en d'autres endroits de cette lettre, de la tournure arabe : *amarnâ fa*..., qui exprime comme une conséquence l'objet de l'ordre.

coutume d'échanger les prisonniers et de rendre la liberté à ceux que Nous possédons, tandis que Votre Majesté Nous envoie, en retour, les esclaves de Notre pays qu'Elle possède. Cependant, Nous avons ordonné que même cette demande soit satisfaite ; Nous avons libéré tous les prisonniers que demandait l'ambassadeur, et il en a pris livraison.

Votre envoyé a demandé en outre que les marchands venant de Votre pays dans le Nôtre jouissent de la sécurité. Nous avons accédé à cette demande, et Nous avons donné l'ordre que tous les marchands soient reçus et protégés comme l'envoyé l'a demandé.

Nous avons renvoyé l'ambassadeur avec l'ordre sublime et la réponse. Nous désirons que Votre Majesté reconnaisse que toutes ces mesures ont été véritablement prises, et que, lorsqu'Elle aura quelque autre désir, Elle s'empresse de Nous le faire connaître, afin que Nous accordions satisfaction à Son désir.

Nous avions appris déjà comment Votre Majesté est entrée dans la Ville avec la permission de Dieu, et avec une grande force, que Vous avez oublié les maux qu'on Vous a faits, que Vous avez pris sous Votre protection le fils du roi (Jean V Paléologue) et que Vous avez pardonné à Vos ennemis. Nous venons d'avoir sur tout cela des nouvelles plus détaillées et plus claires par le Patriarche Lazare et par l'ambassadeur, l'archonte Manuel ; ils Nous ont appris comment Vous lui avez donné la main de Votre fille (1), et comment Vous en avez fait Votre fils et Votre gendre. Nous nous en sommes réjoui encore davantage — que Dieu dilate Votre cœur, qu'il fasse Votre territoire cent fois plus grand, et qu'il rende Votre épée redoutable à Vos ennemis ! — que Dieu, le Très Haut, Vous maintienne ! Que par sa Miséricorde et Sa bienfaisance, Vous soyez rendu heureux, s'il plaît à Dieu, le Très Haut ! (2).

(1) Cantacuzène, III, 11.

(2) Le texte dit littéralement : puisse cela arriver, ô Dieu Très Haut ! ναί ἄμποτε θεὲ ὕψηλε, avec un vocatif. Mais il est probable que nous avons ici une mauvaise traduction de la formule : *in šâ'a 'llâh ta'âlâ*, qui est de mise.

que les fonctionnaires musulmans (1) qui se trouvent en tout temps (en service) à la Sainte Résurrection ne puissent outrager, mépriser, frapper ou molester ni ceux qui viennent en tout temps vénérer le Saint-Lieu, ni ceux qui résident à Jérusalem, mais qu'au contraire, ils les traitent honorablement, les accueillent et les dirigent. Nous avons ordonné qu'un édit sublime soit rendu relativement à ces demandes visant le Saint-Lieu.

Ensuite, en ce qui concerne ce que Votre Haute Majesté rappelait de l'affaire du Patriarche Lazare, à savoir que le sultan auguste (2) Mélek Nasar, de son vivant — que Dieu lui pardonne ses péchés ! — l'avait chassé de son siège patriarcal (3), l'envoyé montrera et apprendra à Votre Haute Majesté comment s'est déroulée et terminée l'affaire du Patriarche. Un ordre sublime a été envoyé à la Ville Sainte de Jérusalem, afin que le Patriarche Lazare y soit agréé et parfaitement protégé comme tous les précédents patriarches. Et Nous avons donné l'ordre de le rétablir (4) sur le trône patriarcal, et lui-même a été envoyé à Jérusalem avec l'ambassadeur.

Votre envoyé a demandé d'autre part que Nous rendions la liberté aux captifs qui se trouvent être originaires du pays de la Romanie. Que Votre Majesté sache que Nous avons l'ancienne

(1) δουλευταὶ Μουσουλμάνοι. Pour ce sens de δουλευτής, cf. Pachymère, II, 504,

12.

(2) ἠγιασμένος, sans doute “ al-sulṭān al-ajall ”, titre de Nāṣir Muḥammad dans une inscription, Van Berchem, *Corpus*, I, p. 154, Mais on peut songer à *marḥûm*, ou à *muqaddas*, sanctifié, qui s'emploie pour un prince défunt (cf. Derenbourg, *Quatre lettres missives...* dans Mélanges Orientaux, 1883, p. 9 et suiv.), ou à *šahīd*, litt. martyr. (Voir Mufaḍḍal, *PO*, XIV, 537 ; al-'Umarī, *Ta'rîf*, Caire, 1312, p. 84; Van Berchem, *Corpus*, I, 317, note 1, et *passim*).

(3) Le sultan en question est-il bien Malik Nâṣir Muḥammad, père de Ḥasan ? Ce dernier ne l'appelle pas son père et n'emploie pas la même formule que plus haut. D'autre part, il semble que la déposition de Lazare eut lieu après la mort d'Andronic III, qui survint le 26 octobre 1341. Or, Malik Nâṣir Muḥammad mourut un peu avant lui, le 7 juin 1341. S'agirait-il de Malik Nâṣir Šihâb al-Dîn Aḥmad, qui ne régna que peu de temps, en 743/1342? Au rapport d'Ibn Iyâs, ç'aurait été un fou, qui fit mettre à mort ceux qui l'avaient porté au trône, et dès qu'il le put se retira à Karak, d'où il était venu. Remplacé, il fut assiégé à Karak, pris et mis à mort (voir Ibn Iyâs, I, 179 et suiv. ; Weil, *Gesch. der Chalifen*, IV, 436-451).

(4) ὡρίσαμεν καί ἐγένετο ἡ κατάστασις.... Traduction littérale, comme en d'autres endroits de cette lettre, de la tournure arabe : *amarnâ fa...*, qui exprime comme une conséquence l'objet de l'ordre.

coutume d'échanger les prisonniers et de rendre la liberté à ceux que Nous possédons, tandis que Votre Majesté Nous envoie, en retour, les esclaves de Notre pays qu'Elle possède. Cependant, Nous avons ordonné que même cette demande soit satisfaite; Nous avons libéré tous les prisonniers que demandait l'ambassadeur, et il en a pris livraison.

Votre envoyé a demandé en outre que les marchands venant de Votre pays dans le Nôtre jouissent de la sécurité. Nous avons accédé à cette demande, et Nous avons donné l'ordre que tous les marchands soient reçus et protégés comme l'envoyé l'a demandé.

Nous avons renvoyé l'ambassadeur avec l'ordre sublime et la réponse. Nous désirons que Votre Majesté reconnaisse que toutes ces mesures ont été véritablement prises, et que, lorsqu'Elle aura quelque autre désir, Elle s'empresse de Nous le faire connaître, afin que Nous accordions satisfaction à Son désir.

Nous avions appris déjà comment Votre Majesté est entrée dans la Ville avec la permission de Dieu, et avec une grande force, que Vous avez oublié les maux qu'on Vous a faits, que Vous avez pris sous Votre protection le fils du roi (Jean V Paléologue) et que Vous avez pardonné à Vos ennemis. Nous venons d'avoir sur tout cela des nouvelles plus détaillées et plus claires par le Patriarche Lazare et par l'ambassadeur, l'archonte Manuel; ils Nous ont appris comment Vous lui avez donné la main de Votre fille (1), et comment Vous en avez fait Votre fils et Votre gendre. Nous nous en sommes réjoui encore davantage — que Dieu dilate Votre cœur, qu'il fasse Votre territoire cent fois plus grand, et qu'il rende Votre épée redoutable à Vos ennemis ! — que Dieu, le Très Haut, Vous maintienne ! Que par sa Miséricorde et Sa bienfaisance, Vous soyez rendu heureux, s'il plaît à Dieu, le Très Haut ! (2).

(1) Cantacuzène, III, 11.

(2) Le texte dit littéralement : puisse cela arriver, ô Dieu Très Haut ! ναί ἄμποτε θεὲ ὕψηλε, avec un vocatif. Mais il est probable que nous avons ici une mauvaise traduction de la formule : *in šâ'a 'llâh ta'âlâ*, qui est de mise.

que les fonctionnaires musulmans (1) qui se trouvent en tout temps (en service) à la Sainte Résurrection ne puissent outrager, mépriser, frapper ou molester ni ceux qui viennent en tout temps vénérer le Saint-Lieu, ni ceux qui résident à Jérusalem, mais qu'au contraire, ils les traitent honorablement, les accueillent et les dirigent. Nous avons ordonné qu'un édit sublime soit rendu relativement à ces demandes visant le Saint-Lieu.

Ensuite, en ce qui concerne ce que Votre Haute Majesté rappelait de l'affaire du Patriarche Lazare, à savoir que le sultan auguste (2) Mélek Nasar, de son vivant — que Dieu lui pardonne ses péchés ! — l'avait chassé de son siège patriarcal (3), l'envoyé montrera et apprendra à Votre Haute Majesté comment s'est déroulée et terminée l'affaire du Patriarche. Un ordre sublime a été envoyé à la Ville Sainte de Jérusalem, afin que le Patriarche Lazare y soit agréé et parfaitement protégé comme tous les précédents patriarches. Et Nous avons donné l'ordre de le rétablir (4) sur le trône patriarcal, et lui-même a été envoyé à Jérusalem avec l'ambassadeur.

Votre envoyé a demandé d'autre part que Nous rendions la liberté aux captifs qui se trouvent être originaires du pays de la Romanie. Que Votre Majesté sache que Nous avons l'ancienne

(1) δουλευταὶ Μουσουλμάνοι. Pour ce sens de δουλευτής, cf. Pachymère, II, 504, 12.

(2) ἠγιασμένος, sans doute " al-sulṭān al-ajall ", titre de Nāṣir Muḥammad dans une inscription, Van Berchem, *Corpus*, I, p. 154, Mais on peut songer à *marḥûm*, ou à *muqaddas*, sanctifié, qui s'emploie pour un prince défunt (cf. Derenbourg, *Quatre lettres missives*... dans Mélanges Orientaux, 1883, p. 9 et suiv.), ou à *šahīd*, litt. martyr. (Voir Mufaḍḍal, *PO*, XIV, 537 ; al-'Umarī. *Ta'rîf*, Caire, 1312, p. 84 ; Van Berchem, *Corpus*, I, 317, note 1, et *passim*).

(3) Le sultan en question est-il bien Malik Nâṣir Muḥammad, père de Ḥasan ? Ce dernier ne l'appelle pas son père et n'emploie pas la même formule que plus haut. D'autre part, il semble que la déposition de Lazare eut lieu après la mort d'Andronic III, qui survint le 26 octobre 1341. Or, Malik Nâṣir Muḥammad mourut un peu avant lui, le 7 juin 1341. S'agirait-il de Malik Nâṣir Šihâb al-Dîn Aḥmad, qui ne régna que peu de temps, en 743/1342? Au rapport d'Ibn Iyâs, ç'aurait été un fou, qui fit mettre à mort ceux qui l'avaient porté au trône, et dès qu'il le put se retira à Karak, d'où il était venu. Remplacé, il fut assiégé à Karak, pris et mis à mort (voir Ibn Iyâs, I, 179 et suiv. ; Weil, *Gesch. der Chalifen*, IV, 436-451).

(4) ὡρίσαμεν καὶ ἐγένετο ἡ κατάστασις.... Traduction littérale, comme en d'autres endroits de cette lettre, de la tournure arabe : *amarnâ fa*..., qui exprime comme une conséquence l'objet de l'ordre.

coutume d'échanger les prisonniers et de rendre la liberté à ceux que Nous possédons, tandis que Votre Majesté Nous envoie, en retour, les esclaves de Notre pays qu'Elle possède. Cependant, Nous avons ordonné que même cette demande soit satisfaite ; Nous avons libéré tous les prisonniers que demandait l'ambassadeur, et il en a pris livraison.

Votre envoyé a demandé en outre que les marchands venant de Votre pays dans le Nôtre jouissent de la sécurité. Nous avons accédé à cette demande, et Nous avons donné l'ordre que tous les marchands soient reçus et protégés comme l'envoyé l'a demandé.

Nous avons renvoyé l'ambassadeur avec l'ordre sublime et la réponse. Nous désirons que Votre Majesté reconnaisse que toutes ces mesures ont été véritablement prises, et que, lorsqu'Elle aura quelque autre désir, Elle s'empresse de Nous le faire connaître, afin que Nous accordions satisfaction à Son désir.

Nous avions appris déjà comment Votre Majesté est entrée dans la Ville avec la permission de Dieu, et avec une grande force, que Vous avez oublié les maux qu'on Vous a faits, que Vous avez pris sous Votre protection le fils du roi (Jean V Paléologue) et que Vous avez pardonné à Vos ennemis. Nous venons d'avoir sur tout cela des nouvelles plus détaillées et plus claires par le Patriarche Lazare et par l'ambassadeur, l'archonte Manuel ; ils Nous ont appris comment Vous lui avez donné la main de Votre fille (1), et comment Vous en avez fait Votre fils et Votre gendre. Nous nous en sommes réjoui encore davantage — que Dieu dilate Votre cœur, qu'il fasse Votre territoire cent fois plus grand, et qu'il rende Votre épée redoutable à Vos ennemis ! — que Dieu, le Très Haut, Vous maintienne ! Que par sa Miséricorde et Sa bienfaisance, Vous soyez rendu heureux, s'il plaît à Dieu, le Très Haut ! (2).

(1) Cantacuzène, III, 11.

(2) Le texte dit littéralement : puisse cela arriver, ô Dieu Très Haut ! ναὶ ἄμποτε θεὲ ὕψηλε, avec un vocatif. Mais il est probable que nous avons ici une mauvaise traduction de la formule : *in šâ'a 'llâh ta'âlâ*, qui est de mise.

[52]

Ecrit le 15 šaʿbân de l'année 750 de Muḥammad (30 octobre 1349) conformément à l'ordre sublime. Gloire à la grande gloire de Dieu unique ! (1). Prières et saluts sur Notre Seigneur Muḥammad, la plus noble créature de Dieu, ainsi que sur ses disciples. Je rends grâce à Dieu Tout Puissant, en qui j'espère (2).

---

(1) Δόξα τῇ μεγάλῃ δόξῃ τοῦ μόνου θεοῦ.

(2) ὁποῦ ἐλπίζω εἰς ἐκεῖνον. Trad. mot-à-mot de la proposition relative arabe avec pronom de rappel : que j'espère en lui, pour : en qui j'espère.

Ce texte me permet de rectifier une traduction donnée précédemment des mots « *ʿizzu sulṭânî* », par lesquels se désigne le sultan Qalâ'ûn dans son traité avec Michel Paléologue, l'empereur s'appelant de son côté « *mamlakatî* », ma Majesté (basileia mou). Le titre du sultan correspond exactement à ἡ σουλτανικὴ ἐξουσία μου, que nous avons dans la lettre à Cantacuzène. *ʿIzzu sulṭânî* doit donc être traduit par « Ma Puissance sultanienne » et non, comme j'avais fait, par « Ma puissante Souveraineté » (*Byzantion*, X, 671 et suiv.). [Aucune référence n'a pu être faite à l'admirable *Histoire de la Nation Egyptienne, IV, L'Egypte Arabe*, de G. Wiet, qui m'est parvenue trop tard. Je me borne à renvoyer en bloc aux chapitres XV-XVII].

XI

Deux documents arabes sur Bardas Skléros.

L'écrivain arabe Qalqašandī, secrétaire de la chancellerie des Mamelouks, qui vivait aux XIV–XV[e] siècles, nous a laissé un manuel en quatorze volumes, composé à l'usage des secrétaires de chancellerie, et intitulé *Ṣubḥ al-Aʿšā* (*L'aurore de l'aveugle*), où se trouvent conservés une foule de documents intéressants pour les historiens et notamment plusieurs pièces diplomatiques. Deux d'entre elles concernent Bardas Skléros, le rival de Basile II le Bulgaroctone, et en particulier la seconde période de sa rébellion, postérieurement à son passage en territoire musulman et à son internement par le sultan buyide de Bagdad en 980. Ces documents complètent utilement les renseignements que nous possédons déjà par les historiens arabes et byzantins. Comme l'édition de Qalqašandī n'a été terminée qu'en 1918, ils n'ont été connus ni des historiens de Basile II, Rosen et Schlumberger, ni, plus récemment, de l'arabisant Amedroz, éditeur et traducteur des chroniques relatives au X[e] siècle de Miskawaih et Abū Šujāʿ, son continuateur (1).

Avant d'examiner ces documents, je reviendrai rapidement sur quelques points des rapports de Skléros et des Musulmans, en me servant surtout d'Abū Šujāʿ, qui n'était pas davantage connu de Rosen et de Schlumberger.

On sait que Bardas Skléros, après sa défaite de Pankaleia, le 24 mars 979, se réfugia en territoire musulman, près de Mayyafāriqīn, dans le Diyār-Bekr, province Nord de la Mésopotamie, qui appartenait à son allié et parent par alliance matrimoniale, le Ḥamdānide Abū Taglib, mais qui à ce moment était aux mains du sultan buyide. Abū Taglib se trouvait, vis à vis du sultan ʿAḍud al-Daula, dans la même situation que Skléros vis à vis de l'empereur. Les armées buyides avaient conquis ses places les unes après les autres, et il était en fuite vers la Syrie (2). Skléros, pour lequel ʿAḍud

---

(1) AMEDROZ a publié, *JRAS*, 1914, pp. 915–942, sous le titre: *An Embassy from Baghdad to the Emperor Basil II*, la traduction de la relation de l'ambassadeur Ibn Šahrām sur les négociations entre Byzance et Bagdad au sujet de Bardas Skléros, relation conservée par l'historien Abū Šujāʿ. Voir AMEDROZ et MARGOLIOUTH, *The Eclipse of the Abbaside Caliphate*, III, 28–39.

(2) Cfr. MISKAWAIH, dans *Eclipse*, II, 385–392; Ibn al-Aṯīr, VIII, 509–512; Yaḥyā ibn Saʿīd, dans *PO*, XXIII, 398 sqq; SCHLUMBERGER, *Epopée*, 2[e] éd., I, 371–372; HONIGMANN, *Die Ostgrenze des byz. Reiches*, 152.

al-Daula n'était pas mal disposé [1], aurait sans doute obtenu son appui, sans les efforts de la diplomatie de Basile, qui parvint à le faire arrêter et transférer à Bagdad [2].

Nous connaissons mal le détail des négociations qui s'engagèrent à ce moment et continuèrent pendant quelques années. Aucun des historiens arabes, grecs ou arméniens qui se sont occupés de Skléros, ne nous en a laissé un récit complet. La relation la plus détaillée, celle d'Abû Šujâ', faite d'après les documents d'un des négociateurs musulmans, Ibn Šahrâm, n'a trait qu'à la dernière partie des négociations et ne touche à ce qui s'est passé auparavant, et qui est supposé connu, que par allusions. Si l'on essaie de faire la synthèse des différents récits, il semble que les choses se sont passées de la façon suivante:

Nicéphore Ouranos, envoyé à Bagdad en 980 pour demander que le sultan buyide 'Aḍud al-Daula fît arrêter Skléros réfugié près de Mayyâfâriqîn, l'internât à Bagdad et le livrât ensuite à l'empereur Basile, revint à Constantinople accompagné d'un ambassadeur musulman, le " qâḍî " Ibn al-Bâqillânî [3], porteur d'un projet de traité. Le " qâḍî " Ibn al-Baqillânî retourna à Bagdad avec un Grec nommé Ibn Qûnus (peut-être Ibn Yûnus). C'est alors que, en 372 (juin 982-juin 983), le sultan buyide envoya à Constantinople Ibn Ṣahrâm, qui, après un séjour assez long et des discussions laborieuses, revint à Bagdad accompagné de Nicéphore Ouranos, pour terminer les négociations [4].

---

(1) Selon al-Makīn, 'Aḍud al-Daula aurait expédié des secours à Skléros avant la bataille de Pankaleia, en réponse à une demande du rebelle. Mais ils arrivèrent trop tard. Cfr. VATTIER, *Hist. Mahométane* (tr. d'al-Makīn), p. 253. Les autres historiens ignorent ce fait. Il n'est cependant pas douteux que Skléros ait eu depuis longtemps des relations avec 'Aḍud al-Daula, si l'on en croit ASOŁIK, *Hist. Universelle*, tr. Dulaurier-Macler, II, 61, et Bar Hebraeus tr. Budge, 176, à moins que ces historiens n'aient confondu le sultan buyide avec l'émir ḥamdânide de Mésopotamie.

(2) ASOEIK, 62, donne une version assez différente de celle des historiens arabes et byzantins.

(3) Le fils du marchand de fèves, et non d'huile, comme dit SCHLUMBERGER, 389. Voir al-Ḫaṭīb, *Ta'riḫ Bagdâd*, V, 379; Ibn 'Asâkir, *Tabyîn kaḏib al-muftarî*, 1347, p. 217 sqq; Ibn Ḫallikān, Būlāq, I, 609, tr. de Slane, II, 671. Les premiers, ainsi qu'Ibn al-Aṯīr, IX, 11-12, racontent son aventure burlesque à la cour de l'empereur.

(4) Seul Abū Šujā' connaît deux ambassades de Nicéphore Ouranos; il parle de la première deux fois, d'abord, p. 29, sans le mentionner, ensuite, p. 38, en le citant expressément. Ibn al-Aṯīr, Miskawaih et Asołik ne le nomment pas du tout; Yaḥyā, 400, et CEDRENUS, II, 433, qui lui donnent le titre, l'un de secrétaire, l'autre de « Vestis », et al-Makîn, ne connaissent qu'une ambassade de lui. Abū Šujā' lui donne dès l'année 372-982, le titre de « Kāniklī » (ἐπὶ τοῦ κανικλείου), avec la définition: celui qui appose sa signature à l'encre rouge, à la place de l'empereur, et sans lequel aucun ordre ne devient exécutoire (p. 34). Cedrenus ne le désigne jamais ainsi; Yaḥyā ne le connaît comme « kanikleios » que plus tard, lors de sa nomination comme Domestique (446, 460). Asołik 166, l'appelle aussi « Kaniklin », lors de l'expédition contre Gourgen, roi de Géorgie. Il est possible qu'au début des négociations, avant 982,

Nous n'avons pas, malheureusement, le détail des propositions dont était porteur chacun des envoyés et qui donnèrent lieu à des négociations ardues, comme on le voit d'après la relation d'Ibn Šahrâm. Chacune des deux parties cherchait à obtenir le maximum de son adversaire tout en faisant le moins de concessions possible. L'empereur désirait non seulement que Skléros lui fût livré, mais aussi qu'un certain nombre de places fortes, perdues par l'Empire sur les confins arméno-mésopotamiens (le Diyâr Bekr), pendant la rébellion de Skléros, lui fussent rendues [1]. Le sultan buyide, qui avait reçu des propositions avantageuses de Skléros [2], exigeait au moins autant de l'empereur, c'est-à-dire que non seulement il ne voulait lui faire aucune cession territoriale, mais entendait au contraire que des forteresses anciennement conquises dans le Diyâr Bekr par les Byzantins, lui fussent rendues et que sa souveraineté fût reconnue sur tous les territoires ḥamdânides, non seulement sur ceux de Mésopotamie qu'il venait de conquérir en chassant Abû Taglib, mais encore sur ceux de Syrie. Il était peu disposé à livrer Skléros, qui constituait un puissant atout dans son jeu, une épée de Damoclès qu'il tenait suspendue sur la tête de l'empereur. L'Empire, fidèle à sa doctrine constante, refusait toute concession territoriale; il ne pouvait céder des territoires conquis par ses armes, que s'il y était contraint par la force des armes. Tout au plus acceptait-il d'abandonner au sultan le tribut qu'il recevait du Ḥamdânide de Syrie, moyennant livraison de Skléros [3].

On aboutit finalement à deux accords qui ne furent conclus et ratifiés qu'après la mort de 'Aḍud al-Daula, sous son successeur Ṣamṣâm al-Daula, postérieurement par conséquent au 8 šawwâl 372-26 mars 983. L'un était un traité de paix, sur lequel Abû Šujâ' ne nous donne malheureusement pas de détails, qui devait fixer l'étendue des possessions de l'un et l'autre souverain. L'autre était relatif à la livraison de Skléros que le sultan acceptait de renvoyer au bout de trois ans, moyennant abandon à son profit du tribut de Syrie.

Voici ce que nous dit Abû Šujâ' à ce sujet (p. 39):

« Le résultat final des délibérations fut le suivant: « Nicéphore [Ouranos] resterait [à Bagdad] et ferait partir un de ses compagnons avec un ambas-

---

Nicéphore n'ait pas encore possédé cette charge. Le mot kanikleios est transcrit en arabe tantôt par *q*, tandis par *k*. Il n'a pas toujours été reconnu sous son vêtement arabe, comme l'a fait remarquer ADONTZ, dans *Byzantion*, X, 179. Abū Isḥāq ibn Šahrām, fils d'une esclave chanteuse nommée Ẓalûm (peut-être d'origine grecque), avait été précédemment au service du Ḥamdânide Saif al-Daula et ambassadeur pour lui à Constantinople. Voir Tanūḫi, *Nišwâr al-Muḥâḍara*, 2e partie, Rev. Acad. Ar. de Damas, XIII 1935, p. 427; trad. MARGOLIOUTH, *The Table Talk* . . . , Part II, Hyderabad, « Islamic Culture Office », s. d. p. 205.

(1) Abū Šujā', 30, 32.

(2) Yaḥyā, 401.

(3) P. 35-36.

sadeur de Bagdad pour faire apposer la signature et le sceau de l'empereur sur le document accordant la sécurité au frère de Bardas et à son fils [Constantin et Romain Skléros], et garantissant qu'ils seraient bien traités et que leurs dignités antérieures et leurs situations normales leur seraient rendues. Dès que cette garantie serait arrivée, ils seraient envoyés à l'empereur avec Nicéphore.

« Bardas resterait dans ce pays [à Bagdad], et il lui serait interdit de s'approcher du territoire byzantin avec des intentions hostiles. Une fois qu'il aurait été reconnu que le frère et le fils de Skléros auraient été bien traités, en application loyale du pacte à eux accordé, Bardas irait les rejoindre dans la troisième année après l'octroi de la garantie à son frère et son fils, moyennant une promesse satisfaisante pour eux tous, conformément à ce qui avait été fait pour son frère et son fils.

« L'argent du tribut payé actuellement à l'empereur par Ibn Ḥamdân pour Alep et Ḥimṣ, serait, à partir du jour où Bardas serait renvoyé en territoire byzantin, versé au trésor de Ṣamṣâm al-Daula. Si Ibn Ḥamdân tardait à le payer, l'empereur devrait l'y contraindre de façon que Ṣamṣâm al-Daula n'eût pas à s'imposer une expédition militaire pour l'obtenir » (1).

Bien que l'envoyé eût rapporté de Constantinople la ratification de cet accord, comme le fait expressément remarquer Abû Šujâ', il semble qu'il soit resté lettre morte. Non seulement Skléros, mais encore son frère et son fils restèrent à Bagdad jusqu'en ša'bân 376 (fin 986), date à laquelle ils furent tous libérés, mais dans des conditions très différentes de celles que prévoyait l'accord, dans un sens nettement hostile à Byzance. Il est probable que des raisons particulières intervinrent pour empêcher l'exécution de l'accord, et l'envoi, conformément à cet accord, de la garantie demandée pour le fils et le frère de Skléros.

En l'absence de toute information des historiens, nous ne pouvons que supposer ces raisons.

Il est assez tentant d'établir un rapport entre le fait que les accords relatifs à Skléros, son fils et son frère restèrent lettre morte et l'emprisonnement de l'ambassadeur Nicéphore Ouranos à Bagdad, affirmé par plusieurs historiens. Nicéphore fut incarcéré et resta à Bagdad assez longtemps, puisqu'il ne put s'échapper qu'après la libération de Skléros, en 987 (2). Selon Yaḥyâ

(1) Il n'est pas sûr que le Ḥamdânide eût accepté ce transfert d'un tribut qu'il ne payait déjà que de très mauvaise grâce. Suit, dans le texte, une clause prévoyant que le territoire de l'émir kurde Bâd, seigneur de l'Apahunik, sur lequel ni l'empereur, ni le sultan, n'exerçaient une souveraineté effective, continuerait à payer un tribut gracieux à l'empereur, mais que celui-ci devrait s'abstenir de soutenir Bâd contre le sultan. Cette clause semble indiquer que Bâd cherchait déjà à s'appuyer sur Byzance. On sait qu'il fut un des premiers à reconnaître l'autorité de Skléros, quand celui-ci fut libéré. Voir *infra*.

(2) Yaḥyā, 420; CEDRENUS, II, 449.

et al-Makîn, il avait été accusé d'avoir voulu empoisonner Skléros, sur l'ordre de l'empereur qui désespérait de se le faire livrer; selon Cedrenus, il fut soupçonné de négocier en cachette avec Skléros (1). Il est impossible, comme le laisserait entendre Cedrenus, que cet événement se soit passé au début des négociations, impossible également qu'il ait eu lieu encore du vivant de 'Aḍud al-Daula. Car, d'une part, Nicéphore Ouranos était en 982 à Constantinople où il eut des entretiens avec Ibn Šahrâm qui fut son hôte, d'autre part, il négociait encore avec Ṣamṣâm al-Daula, après la mort d''Aḍud al-Daula (2). Si l'on admet l'emprisonnement de Nicéphore Ouranos, il faut donc qu'il ait eu lieu à une date tardive et après la ratification des accords. Les raisons qui en sont données restent toutefois valables et l'on peut admettre qu'elles amenèrent une sorte de rupture entre Byzance et Bagdad. Ou bien l'empereur, se rendant compte que le sultan continuait à garder Skléros comme une menace suspendue au dessus de sa tête, et ne pouvant revenir sur la ratification de l'accord, envoya secrètement à Nicéphore l'ordre de faire empoisonner Skléros. Ou bien, ce qui, à mon avis, serait plus vraisemblable, le puissant parti du Parakimomène Basile, du domestique Bardas Phocas et du Curopalate Léon, hostile à l'empereur et à Nicéphore Ouranos, son intime, hostile également à un retour de Skléros, qui ne pouvait que fortifier le jeune empereur, fit répandre à Bagdad le bruit d'une machination de Nicéphore (3).

Il se peut également que Byzance malgré les engagements, ait soutenu l'émir kurde Bâd, qui aussitôt après la mort d''Aḍud al-Daula, mit la main sur Mayyâfâriqîn et le Diyâr Bekr (4), et que Ṣamṣâm al-Daula ait rompu avec l'empereur à cette occasion.

Quoi qu'il en soit, ce n'est qu'à la fin de 986 que Skléros fut libéré. Comme on le sait, c'est à la suite des défaites byzantines sur le front bulgare, qu'il obtint sa libération, le moment étant propice pour reprendre la campagne contre Basile II. Il signa à cet effet un pacte d'assistance avec Ṣamṣâm al-

(1) Yaḥyā, 401; al-Makīn, 254; CEDRENUS, II, 433.

(2) Abū Šujā', 34, 38.

(3) Ibn Šahrām insiste sur le désaccord profond qui divisait le Parakimomène et le Kanikleios. Le Parakimomène, dit-il, fut heureux de la désignation de Nicéphore comme ambassadeur, parce que cette mission l'éloignait de l'empereur. Le parti du Parakimomène et de Bardas Phocas fut intransigeant dans les négociations: voir pp. 29-30, 33-34, 37-38. Le Parakimomène avait une vieille rivalité avec Skléros depuis le début du règne de Basile II; Bardas Phocas songeait déjà à se révolter et avait fait des ouvertures dans ce sens à Bagdad (p. 37). Dans ces conditions, il se souciait sans doute peu de voir son ancien adversaire de 971 revenir à Constantinople.

(4) Ibn al-Aṯīr, IX, 25; Abū Šujā', 84.

Daula [1]. Les clauses de ce traité sont en gros connues depuis longtemps. Rosen et Schlumberger en ont donné l'essentiel d'après Ibn al-Aṯîr qui suit Abû Šujâ', lequel a certainement eu entre les mains le texte officiel du traité. C'est ce texte intégral que nous fournit Qalqašandî [2]. Il a été rédigé par un célèbre secrétaire de chancellerie, Abû Isḥâq Ibrâhîm al-Ṣâbi' [3]. Nous y trouvons tout le détail des clauses et des engagements réciproques de l'une et l'autre partie, que je rappelle brièvement. Skléros s'engage à avoir les mêmes amis et ennemis que le sultan, à s'abstenir de toute incursion contre ses possessions, à rendre la liberté à tous les Musulmans ou protégés musulmans enfermés dans les prisons romaines, à livrer sept forteresses (dont nous reparlerons tout à l'heure), à exécuter fidèlement toutes ses promesses, et immédiatement celles dont l'exécution immédiate est possible, et à combattre tous ceux, Grecs, Arméniens ou autres, qui tenteraient de s'y opposer. Le sultan s'engage à accorder libre passage vers le territoire byzantin à Skléros et ses compagnons, à ne pas conclure d'accord avec ses ennemis Grecs, Arméniens, Géorgiens ou autres et à traiter libéralement les habitants des forteresses livrées par Skléros. Le traité porte la date de ša'bân 376 (6 décembre 986 – 3 janvier 987); y sont également parties, Constantin, frère, et Romain, fils de Skléros, qui prennent les mêmes engagements que lui.

Le texte de Qalqašandî a l'avantage de nous fournir le nom des forteresses dont Skléros promet la livraison. Elles sont situées à l'extrême nord de la province du Diyâr-Bekr dans la région arméno-mésopotamienne du Haut-Tigre et de son affluent le Baṭmân-Ṣû. Les noms en sont très déformés dans le texte, mais peuvent être assez facilement reconstitués. Ce sont, à l'Est, aux sources du Baṭmân-Ṣû, Ḫowît et la forteresse des Sanâsuna; à l'Ouest, dans la région du Haut-Tigre, Egil, Anzît, Tell Ḫûm, Ḥânî. Une autre forteresse porte un double nom incertain.

Toutes ces localités sont bien connues. Ḫowît est au sud du Taron et sur le versant nord de la chaine du Taurus appelée par les géographes arabes Jabal al-Silsila qui sépare le bassin du Tigre de celui de l'Arsanas [4]. La

(1) D'après Asoḷik, II, 127–128, 'Aḍud al-Daula, à sa mort, aurait recommandé à Ṣamṣām al-Daula de libérer Skléros, « car il avait fait avec lui un traité confirmé par serment », et de le renvoyer avec tous les siens. Voir dans Yaḥyā, 419–420; al-Makīn, 258; Abū Šujā', 111–113; Ibn al-Aṯīr, IX, 29–30; CEDRENUS, 438 sqq. (très romanesque); ASOEIK, loc. cit., le récit de la libération de Skléros et cfr. SCHLUMBERGER, 605 sqq.

(2) XIV, 20 sqq. Voir plus loin.

(3) Sur ce fameux secrétaire de la chancellerie buyide, voir l'art. de l'*Enc. de l'Islam*; BJÖRKMANN, *Beitr. zur Gesch. der Staatskanzlei*, p. 13 et *passim*. Beaucoup de ses lettres sont encore inédites. Un recueil imprimé, (*al-Muḫtār min Rasā'il* . . . , Ba'abdā, 1898), contient deux lettres importantes relatives à la défaite du Domestique Mleh en 973, pp. 45–56.

(4) Texte حويب, à corriger en خويت. Sur cette place, voir HÜBSCHMANN, *Die altarm. Ortsnamen*, 317, 325; MARQUART, *Südarmenien*, 230 et *passim*; HONIGMANN, *Ostgrenze*, 206.

forteresse des Sanâsuna est Sasun Qalé à l'extrémité nord du bassin de l'Arzan-Sû, autrefois Nahr Sarbaṭ [1]. De ces deux places, l'une Sasun Qalé commandait le dangereux district de Sasun, aux peuplades barbares et guerrières, l'autre Ḫowît était le chef-lieu de la région des Chotaïtes contigue à celle de Sasun, et au bassin de l'Arzan Ṣû et commandant les débouchés vers la vallée de l'Arsanas et le Taron.

Egil est sur l'Arghana Ṣû à 8 heures de Âmid, en amont du confluent de l'Arghana Sû avec le Zibene Ṣû [2]. Anzît ou Jubair Qalé se trouve un peu en aval de ce confluent [3]. Tell Ḫûm se trouve au Sud-est de Arghana sur la route actuelle de cette ville à Diarbekir qui est l'ancienne Âmid [4]. Ḥânî se trouve au nord-est des places que nous venons de citer, à la source de l'Anbar Čay actuel, l'ancien Nahr Harru de l'historien Ibn al-Azraq [5].

Pour la dernière place le texte dit: la forteresse de Arḫakâh حصن ارحكاه, connue sous le nom de forteresse d'al-H. n. d. r. s. حصن الهندرس. Le premier nom, lu Arjakâh, pourrait être une transcription de Artziké, cité bien connue qui se trouve sur le bord septentrional du lac de Van, à l'Est de Chliat-Ḫilâṭ. Mais cette place me parait un peu trop éloignée des précédentes. Comme il est possible de réduire al-H. n. d. r. s., graphiquement, à (al-) Halûras هلورس; je pense qu'il s'agit ici de la fameuse localité située aux sources du Tigre (Zibene Ṣû), où périt en 863 le fameux 'Alî al-Armanî, et qui commandait un important passage de l'Anti-Taurus [6].

On voit qu'une partie de ces places est située à la limite du thème d'Asmosate, et du thème de Mésopotamie qui comprenait la région de Ḫarpût et de Hanzîṭ, tandis que les autres sont à la limite de la province arménienne du Taron, nominalement byzantine depuis 966–967. (Cfr. Honigmann, 148). C'étaient vraisemblablement ces places que les ambassadeurs musulmans, au cours des négociations qui suivirent le passage de Skléros en territoire musulman, réclamaient avec insistance et que Basile refusait de céder. On voit, d'après la relation d'Ibn Šahrâm, et en particulier d'après la conversation que ce dernier eut avec le Domestique Bardas Phocas, au cours de son voyage, en Asie Mineure, que ces places avaient été conquises sur les Musul-

(1) HÜBSCHMANN, 315–317; MARQUART, 274–285; TOMASCHEK, *Sasun, passim*.

(2) اكل: HÜBSCHMANN, 304; MARQUART, 17, 35; Ps. Wâqidî, dans TOMASCHEK, *Sasun*, p. 16 (Aqîl); C. CAHEN, *La Djazira*, *REI*, 1934, p. 114 (Akal); IDEM, *Le Diyâr Bekr*, *JA*, 1935; p. 225 (Akil).

(3) Texte: انديب que je corrige en انزيت, « das innere Anzit » de Marquart, 73.

(4) Texte: تل حرم à corriger en تل خوم: HÜBSCHMANN, 294; MARQUART, 246, 257, HONIGMANN, *passim*; Muqaddasī, 149.

(5) Texte: حالى à corriger en حانى: Le STRANGE, *Lands*, 110; MARQUART, 264, 71; CAHEN, *Djazira*, 114; HONIGMANN, 43; Qudāma, 254; Ibn Ḫurdadbeh, 97; Yaqūt, II, 188.

(6) Sur Halûras, voir MARQUART, 58, 74, 238; HÜBSCHMANN, 310; HONIGMANN, 58. Mais une grosse difficulté d'identification subsiste à cause de l'article.

mans à l'époque de Nicéphore Phocas et de Jean Tzimiscès. Il est difficile de préciser auquel des deux empereurs doit être attribuée la prise de telle ou telle ville. Il y eut, à l'époque de Nicéphore Phocas plusieurs campagnes en Mésopotamie, notamment en 355–966, en 357–968. On sait d'autre part que, à l'époque de Tzimiscès, il y eut d'importantes opérations en cette région, une campagne en 362 (972–973) qui se termina par la défaite et la capture du Domestique Mleh et surtout la fameuse expédition de l'empereur en personne en 974, où, après avoir traversé le Taron, il s'empara d'un nombre considérable deplaces en Mésopotamie. C'est peut-être alors que furent prises en particulier Ḫowît et Ḥiṣn al-Sanâsuna.

La clause concernant la livraison de ces places que, d'après les termes du traité, Skléros devait remettre à des personnes que le sultan lui désignerait, montre que Ṣamṣâm al-Daula n'a nullement renoncé aux revendications territoriales d''Aḍud al-Daula. La situation de Ṣamṣâm al-Daula était cependant bien différente de celle de son prédécesseur. Lorque celui-ci demandait ces forteresses à Basile, il était maître de tout le Diyâr Bakr. Ṣamṣâm al-Daula n'en possédait pour ainsi dire plus rien. L'émir kurde Bâd qui s'était emparé de l'Apahunik et des villes de la rive nord du lac de Van à la faveur de la rébellion de Skléros, avait étendu ses possessions après la mort d''Aḍud al-Daula en 983, avait conquis Mayyâfâriqîn et le Diyâr Bekr, et s'était vu reconnaître par traité en 984 la souveraineté sur cette province et sur une partie du Ṭûr 'Abdîn (1). Ṣamṣâm al-Daula ne désespérait pas de reprendre tout cela et les places cédées par Skléros pouvaient alors lui servir. C'est peut être pour parer à la menace de Bagdad que Bâd s'empressa de se soumettre à Skléros dès qu'il fut arrivé dans son ancien territoire (2).

Quoi qu'il en soit, l'énumération de ces places montre qu'en 986, l'empire byzantin, bien que pratiquement affaibli dans cette région par les rébellions, possédait encore les vallées de l'Argana Ṣû et du Zibene Ṣû, dont la réunion constitue le cours supérieur du Tigre, ainsi que les montagnes des Chotaïtes et des Sanâsunites.

Le second document conservé par Qalqašandî (3) a trait à un moment postérieur de la vie de Skléros. On sait que, après avoir été délivré en avril 989 de la captivité où le tenait traîtreusement, depuis septembre 987, Bardas Phocas à l'insurrection duquel il s'était associé, Skléros reprit dès lors l'insurrection pour son propre compte. C'est ce qu'on appelle la deuxième rébellion de Skléros, qui, d'après la plupart des historiens, ne dura que peu de temps et se termina par une réconciliation en octobre de la même année,

(1) Ibn al-Aṯîr, IX, 25–28; Abū Šujā', 83–87.
(2) Asoḥik, II, 128. Cfr. Yaḥyā, 421
(3) VII, 113–115.

et la nomination du rebelle à la dignité de Curopalate. Il vécut ensuite paisiblement jusqu'en mars 991 (1).

Ce document est une lettre envoyée de Bagdad à Skléros à la date du 9 mars 990, par un général buyide, Ḫutûr le Turc et rédigée par le même secrétaire Ibrâhîm al-Ṣâbi'. Ḫutûr déclare qu'il a reçu de Skléros une lettre partie, le 9 juin (989), de son camp de Marj Lârişşa (Prairie de L.), qui se trouve probablement en Cappadoce au Sud de l'Halys et de Sebasteia-Sîwâs, sur le haut Tokhma Ṣû, affluent de l'Euphrate (2). Il se réjouit, dit-il, du cours prospère des affaires de Bardas et des sentiments de fidélité au pacte dont témoigne sa lettre. Il n'a d'ailleurs jamais cessé, depuis que Skléros a quitté Bagdad, de s'informer des événements qui le concernaient et de se féciliter de ses succès. Il rappelle que, précédemment, il a fait part au sultan Šaraf al-Daula, qui monta sur le trône en janvier 987, de la trahison dont Skléros avait été victime, et que le sultan fit alors le nécessaire pour envoyer des troupes à son secours. Cette trahison ne peut guère être autre chose que l'arrestation de Skléros par Bardas Phocas en septembre 987. Ḫutûr assure également son correspondant de la sympathie du sultan régnant, Bahâ' al-Daula, successeur de Šaraf al-Daula depuis septembre 989, qui, lui aussi, se réjouit de ses succès. La fin de la lettre indique des relations très étroites entre Ḫutûr et Skléros. Le général buyide dit qu'il lui fait parvenir des renseignements sur certaines questions; il semble s'occuper particulièrement des intérêts de notre personnage et même donner des ordres pour lui: il ne précise malheureusement pas de quoi il s'agit.

Cette lettre est intéressante sous plus d'un rapport. D'abord elle nous donne quelques détails sur une période assez mal connue de la vie de Bardas Skléros. Nous y voyons, par exemple, que son quartier général se trouvait à Larissa en juin 989. Elle montre aussi que les souverains qui se sont succédé sur le trône de Bagdad depuis Ṣamṣâm al-Daula n'ont jamais cessé de soutenir Skléros. De même que dans le traité conclu avec Ṣamṣâm al-Daula, il est appelé ici « roi des Rûm ». Bien mieux, on le qualifie de « notre Seigneur » ou « notre Maître » et on accole à ce titre les épithètes de « puissant, noble, considérable, excellent, etc. ». Il semble que non seulement la cour de Bagdad, depuis Ṣamṣâm al-Daula, l'a soutenu matériellement et moralement, mais encore qu'elle le regardait comme le seul souverain légitime (3).

(1) Voir SCHLUMBERGER, *Epopée*, I, 2e éd. 601–619, 660; II, 12–26; Ibn al-Aṯîr, IX, 27–31; Abū Šujā', 111–113; Yaḥyā, 419–427; CEDRENUS, II, 438–446; PSELLOS, éd. Renauld, I, 1–16.

(2) Texte, مرج لارضة, à corriger en لارصة. HONIGMANN, 55, 64, etc.

(3) Maulâ, sayyid, expressions dont se sert Ḫutūr à l'égard de Skléros comme en parlant du sultan. Dans Asoḥik, Bardas Skléros est appelé soit tyran, soit roi, soit empereur: 56, 60, 62, 74, 128, 129. Les historiens arabes l'appellent assez rarement roi des Rūm.

Il ressort enfin de cette lettre, qu'à la date du 9 mars 990, Bagdad considère Skléros comme étant toujours en lutte contre Basile II, et ignore qu'il s'est soumis à lui, selon l'affirmation de Yaḥyâ ibn Sa'îd, en octobre 989 (1). La lettre de Ḥutûr ne fait en effet aucune allusion à ce fait d'importance qui implique un renversement total de la situation à l'Orient de l'Empire et sur la frontière musulmane. On peut admettre que Skléros a volontairement tenu ses alliés dans l'ignorance de l'événement, et, en effet, il ne semble pas avoir écrit depuis le 9 juin 989 (2). Mais comment se fait-il que la nouvelle n'en était pas encore parvenue à Bagdad, par une autre voie, en mars 990?

Si l'on admet l'exactitude des dates mentionnées dans cette lettre et que nous n'avons aucune raison suffisante de suspecter, une question se pose: la seconde rébellion de Bardas Skléros s'est-elle terminée aussi rapidement qu'on le croit généralement ? Yaḥyâ est le seul historien à nous donner une date précise, avec concordance entre l'ère séleucide et l'ère hégirienne, le vendredi onze tišrîn 1er (octobre) de l'an 1301 (989), c'est-à-dire le 1er rajab 379 de l'hégire. Or, le 1er rajab 379 est le 5 octobre 989 et un samedi; le onze octobre est le septième jour du mois de rajab. La date est donc suspecte.

Or on sait que Psellos, sans indiquer la date exacte de la fin de la deuxième rébellion de Skléros, affirme très nettement qu'elle a duré plusieurs années. Les termes très particuliers dans lesquels Psellos présente cette observation ont été mis en relief par Bury, et Schlumberger, pour concilier les deux thèses, a pensé qu'il fallait interpréter le passage de Psellos comme se rapportant à la durée totale des deux rébellions de Skléros. Mais la lettre de Ḥutûr semble un argument en faveur de Psellos, et l'on peut se demander si, en définitive, il ne faudrait pas donner raison à ce dernier et avoir un peu moins de confiance en Yaḥyâ, dont les précisions chronologiques sont ici sujettes à caution.

---

(1) P. 426.

(2) On se demande d'ailleurs pourquoi il y a un si grand intervalle de temps entre les deux lettres. La date d'arrivée de la lettre de Skléros, n'étant pas connue, on ne peut faire que des conjectures à cet égard.

(3) PSELLOS, éd. Renauld, I, 15-16; BURY, *Roman Emperors from Basil II to Isaac Komnenos*, *EHR*, IV, 1889, pp. 49-50. Cfr. SCHLUMBERGER, *Epopée*, II, 13.

TRADUCTION DES DOCUMENTS

I. – *Texte du Traité entre Bardas Skléros et Ṣamṣām al-Daula* (986) (Qalq., XIV, 20).

« . . . Voici le texte d'un traité de cette catégorie (1), rédigé par Abū Isḥāq al-Ṣābi' de la part de Ṣamṣām al-Daula b. 'Aḍud al-Daula b. Rukn al-Daula b. Buwaih le Dailamite, sur l'ordre de l'Emir des Croyants al-Ṭā'i' lillāh, alors calife 'abbaside de Bagdad, traité accordé à Bardas connu sous le nom de Skléros, roi des Rūm, au moment où il lui était interdit de rentrer dans son pays et où il cherchait à obtenir le moyen d'y retourner, moyennant certaines conditions qu'il s'engageait à remplir et livraison de forteresses, comme il sera dit plus loin.

« Ceci est une lettre de Ṣamṣām al-Daula Šams al-Milla Abū Kalijār b. 'Aḍud al-Daula Tā j al-Milla Abū Šujā' b. Rukn al-Daula Abū 'Alī, serviteur de l'Emir des Croyants, écrite à Bardas b. Munīr (2), connu sous le nom de Skléros, roi des Rūm.

« Tu nous as demandé par l'intermédiaire de notre frère et soutien et chef de notre armée Abū Ḥarb Ziyār b. Šahrakawaih (3), de considérer que tu avais été longtemps retenu en prison et empêché de revenir dans ton pays, et tu as offert, pour le cas où tu serais délivré et rendu à la liberté, et où il te serait permis de partir pour ton pays et de retourner dans ta résidence souveraine:

« 1) d'avoir les mêmes amis et les mêmes ennemis que nous, de vivre en paix avec ceux qui veulent la paix avec nous, et de faire la guerre à ceux qui nous combattent, sans exception, quelle que soit leur situation ou leur religion, à quelque race ou à quelque peuple qu'ils appartiennent, quelle que soit leur résidence ou leur patrie; de ne pas faire la paix ou conclure un accord avec nos adversaires et nos ennemis déclarés;

« 2) de t'abstenir de toute incursion sur les places frontières ou les provinces qui nous appartiennent ou appartiennent à ceux qui nous sont soumis, de ne pas envoyer d'armée contre elles, de ne pas tenter de les razzier, de ne pas prendre l'initiative de chercher querelle à leurs habitants ou d'entrer en lutte avec eux, de ne faire contre eux aucun acte d'hostilités ouvertes ou cachées, de ne leur causer aucun dommage manifeste ou voilé, de ne permettre à aucun de ceux qui commandent tes armées en ton nom, ou qui dépendent de ton parti, ou agissent selon ta volonté, qu'ils osent commettre un acte de ce genre sous quelque prétexte que ce soit;

« 3) de rendre la liberté à tous les Musulmans ou protégés musulmans qui sont enfermés dans les prisons romaines, dont les liens de la captivité enserrent le cou, qui sont la proie de l'angoisse et de la gêne, prisonniers anciens ou récents, qui ont persisté dans leur religion et qui désirent retourner dans leur patrie; de les expédier comme on le fait habituellement, de leur permettre de partir et de se mettre en route accompagnés de leurs femmes, de leurs enfants, de leurs familles, avec toute leur suite et tout ce qu'ils possèdent, jouissant d'une com-

---

(1) Il s'agit de traités de paix accordés par un souverain musulman puissant à un souverain plus faible.

(2) Le texte porte « B. y. n. y. r. », déformation graphique de Munîr, nom du père de Skléros dans Ibn al-Aṯîr, VIII, 517 et Abū Šujā', 14. Ce mot signifie: « brillant, qui éclaire ». AMEDROZ, *JRAS*, 1914, p. 916, suppose que ce nom viendrait d'une interprétation de « Phocas », (pris pour le patronyme de Bardas Skléros par confusion avec Bardas Phocas), dans lequel on aurait vu un radical signifiant: « lumière ».

(3) Sur ce personnage, dont j'ai rétabli le nom, non ponctué dans Qalqašandī, voir *Eclipse*, à l'index.

plète sécurité et de toutes garanties, escortés, protégés, sans empêchement ni obstacle, sans qu'on leur impose aucun frais ou aucune dépense, petite ou grande;

« 4) de livrer en complément sept forteresses, à savoir:

Ḥiṣn (forteresse) Arḫakāh, connue sous le nom de Ḥiṣn al-H. n. d. r. s.
» » al-Sanāsuna.
» » H. w. y. b (Ḫowīt).
» » Ak. l (Egil).
» » Andīb (Anzīt).
» » Ḥālī (Ḥānī).
» » Tell Ḥ. r. m (Tell Ḫūm).

avec la campagne qui les entoure et les cultures qui en dépendent, aux personnes à qui nous t'écrirons de les remettre. (Elles devront être livrées) avec toutes leurs différentes catégories d'habitants qui ont choisi d'y habiter et d'y demeurer, avec leurs femmes, leurs enfants, leurs objets personnels, leurs troupeaux, leurs biens divers, leurs récoltes, leurs provisions, leurs armes et leurs instruments [de travail], afin que tout cela parvienne et reste entre nos mains et celles des Musulmans, pour les jours et années à venir, sans que tu demandes pour ces villes ou pour quoi que ce soit d'entre elles une somme d'argent, un équivalent ou une compensation quelconque;

« 5) d'exécuter toutes les obligations auxquelles tu te seras engagé, article par article, et d'accomplir tes promesses l'une après l'autre, depuis le moment de ton arrivée dans tes premières provinces jusqu'à celui où tu te seras rendu maître de toutes tes possessions et où tu y auras fait régner ton autorité. Tu ne reviendras ni sur l'ensemble de ces promesses, ni sur aucune d'elles: tu ne remettras pas à plus tard l'exécution de ce que tu pourras immédiatement accomplir; tu ne te laisseras pas aller à violer tes promesses ou à les éluder. Si des troupes dites grecques, arméniennes ou d'autres nations s'efforcent de faire quelque chose qui soit en contradiction avec les clauses de ce traité, il t'appartiendra de les en empêcher, s'il s'agit de gens qui te sont soumis et reçoivent tes ordres, ou de les combattre et de les repousser, s'il s'agit de gens qui te sont rebelles. Tu devras t'opposer à eux jusqu'à ce que tu les fasses renoncer à ce qu'ils projetaient, et mettre un obstacle entre eux et leurs désirs, par la volonté et avec la permission de Dieu, par son assistance et son aide.

« Après acceptation de ces conditions, tu nous as demandé:

« 1) de te laisser libre passage ainsi qu'aux différentes catégories de partisans et de suivants englobés et compris dans ta troupe et dans ton parti, dans toutes nos provinces, afin que tu puisses les quitter et parvenir aux territoires qui sont au delà sans être retenu ou arrêté, sans subir de dommage ou trouver un obstacle sur ton chemin, sans qu'on t'impose des dépenses et des frais, sans qu'on puisse t'interdire d'acheter des provisions ou des objets d'équipement. Nous ne te préférerons personne de ceux qui s'opposeront à toi dans tes possessions ou chercheront à t'enlever le pouvoir dans ton pays, qui voudront t'en écarter et seront tes ennemis acharnés, qu'ils se réclament des Grecs, des Arméniens, des Géorgiens (1) ou d'autres nations qui te sont hostiles. Nous ne signerons pas de paix avec eux contre toi, ni ne conclurons d'entente qui amènerait un amoindrissement ou un affaiblissement de tes forces. Nous n'accueillerons aucune demande, aucune offre, aucune lettre qui serait en opposition avec les conditions du présent traité ou apporterait un affaiblissement à ce traité ou à l'un des engagements qu'il contient.

« 2) Quand nous recevrons un ambassadeur venant d'auprès d'un de tes adversaires pour nous demander une chose qui contredirait la convention conclue entre toi et nous, nous

(1) Texte: al-Ḫazariyya; lire: al-Jurziyya.

nous refuserons à accueillir sa demande et nous le renverrons déçu, sans avoir rien obtenu de ce qu'il était venu chercher. Quand tu auras remis les forteresses dont il a été parlé précédemment à celui auquel nous t'écrirons de les livrer, nous nous engageons à conserver à leurs habitants ainsi qu'à ceux des campagnes environnantes leur fortune, leurs maisons, leurs domaines et leurs biens-fonds, et à ne pas chercher à les leur enlever en totalité ou en partie. Nous ne les empêcherons de jouir d'aucune des richesses qu'ils détiennent entre leurs mains, nous les traiterons, pour l'administration et la levée des impôts comme ils ont eu l'habitude de l'être dans les années précédentes et jusqu'au jour de la remise en nos mains de ces forteresses, sans rien annuler, changer, diminuer ou modifier.

« Nous avons fait connaître à notre Seigneur, l'emir des Croyants al-Ṭā'i'-lillāh ce que tu as demandé et sollicité, les garanties et conditions que tu as offertes et celles que tu as demandées. Nous l'avons prié de nous autoriser à accepter de toi ces conditions et à conclure un engagement avec toi sur ces bases. Il nous l'a permis, – que Dieu fasse durer son pouvoir! – et nous a ordonné de confirmer cet acte et de le ratifier, parce qu'il a l'avantage de régler la situation, de protéger nos places frontières, de donner la paix aux Musulmans et de rendre la liberté aux prisonniers (1).

« Nous le ratifions donc aux conditions qu'il contient, nous en déclarant entièrement satisfait et nous nous engageons devant toi, tandis que toi, tu fais le serment solennel que les gens de ta loi jurent d'observer sans se parjurer, d'être fidèle à ce pacte. Nous prenons à témoins, sur notre vie, et tu prends à témoins sur ta vie, Dieu, le Très Haut, ses anges qui sont près de lui, ses prophètes les envoyés, notre frère et notre soutien Abū Ḥarb Ziyār b. Šahrakawaih, affranchi de l'émir des Croyants et toutes les personnes présentes à la séance de signature de ce pacte, que tous les engagements que nous y prenons l'un envers l'autre, entrent en vigueur et que nous sommes tenus l'un et l'autre de les observer.

« Ensuite, après que cet accord eut été achevé et conclu, établi et fixé, sont venus Constantin b. Munîr, frère de Bardas b. Munîr, et Romain b. Bardas b. Munîr, qui, ayant signé ce traité et en ayant pris entièrement connaissance, ont témoigné pour Bardas b. Munîr, roi des Rūm, qu'il souscrivait à ce pacte et se déclarait lié par lui. Puis chacun d'eux, de son propre mouvement, s'est engagé pour lui-même à rester fidèle à ce traité et à l'observer dès que Bardas b. Munîr aurait commencé à faire fonction de roi des Rūm, selon le titre qui lui était donné [dans le pacte]; chacun d'eux a fait des conditions fixées dans ce traité et qui sont solidaires l'une de l'autre comme un dépôt confié à sa fidélité, comme un collier passé à son cou, comme un acte engageant sa responsabilité, comme une obligation au sujet de laquelle on lui demanderait de rendre des comptes en ce monde et dans l'autre.

« Ce pacte nous lie, eux et nous, leurs enfants et les nôtres, leur descendance et la nôtre tant que nous vivrons et qu'ils vivront; nous avons, eux et nous, l'obligation d'observer fidèlement toutes les clauses du pacte, qu'il s'agisse d'engagements de nous envers eux ou d'eux envers nous, aussi longtemps que passeront les jours et les nuits et que se succèderont les périodes et les années.

« Ṣamṣām al-Daula Tāj al-Milla Abū Kālījār a approuvé et mis en vigueur ce pacte intégralement, dans ses termes et conditions, et Bardas b. Munîr, connu sous le nom de Skléros, roi des Rūm, s'est engagé à l'observer ainsi que son frère Constantin, et son fils Romain b. Bardas b. Munîr. Ils ont promis d'y être fidèles, et se sont pris à témoins les uns les autres de l'agrément qu'ils donnaient à ce traité, s'y soumettant volontairement, sans y être contraints ni forcés, sans y avoir été poussés par une cause de maladie ou par toute autre raison, après en avoir écouté la lecture, puis l'explication, de la bouche d'un homme de confiance qui leur parlait en grec, qu'ils comprenaient et dont ils saisissaient les paroles, en ayant eu ainsi une parfaite connaissance. Ils l'ont fait en pleine possession de leurs esprits, disposant de leur

(1) Litt. d'éloigner le chagrin (du cœur) des prisonniers.

entière liberté et faculté d'option, voyant que ce pacte leur apporte bonheur et avantage, en Ša'bān de l'année 376 (6 décembre 986–3 janvier 987).

« Ce traité a été écrit en trois exemplaires équivalents dont deux ont été conservés à la Chancellerie de Bagdad et un autre remis à Bardas b. Munīr, roi des Rūm, et à son frère et son fils, qui y sont mentionnés avec lui ».

II. – *Texte de la lettre d'Abū'l-Fawāris Ḫutūr al-Turkī al-Mu'izzī* (1) *à Bardas Skléros*. 990. (Qalq., VII, 113–115).

« . . . Ainsi (2) écrivit Abū Isḥāq al-Ṣābi', pour le général Abū'l-Fawāris Ḫutūr al-Turkī al-Mu'izzī, à Bardas b. Munīr (3), connu sous le nom de Skléros :

« Ma lettre [est adressée] au roi des Rūm, excellent, puissant, noble et considérable – que Dieu fasse durer la protection, le salut, la faveur, le bonheur, la santé et la sauvegarde qu'il lui accorde ! – de la noble résidence de la Ville du Salut [Bagdad], le 8 ḏū'l-ḥijja 379, c'est-à-dire le 9 mars (990), à un moment où nous jouissons d'une sécurité complète et d'un ordre général et où je suis personnellement dans une parfaite situation, à l'ombre de la dynastie victorieuse. Louange à Dieu, maître des mondes, l'unique et sans associé ! Qu'il accorde sa bénédiction et le salut à Moḥammed et à sa famille !

« La lettre de notre maître le roi des Rūm, excellent et puissant, partie de son camp de Marj Lāriṣṣa à la date du 9 juin m'est arrivée; je l'ai comprise et elle a été pour moi d'une valeur et d'une importance considérables. Je loue Dieu d'avoir donné à vos affaires le cours favorable et l'état florissant dont témoigne cette lettre, et je lui demande de compléter la faveur qu'il vous accorde, d'y ajouter encore, de vous montrer une bienveillance continue et de faire durer votre vie, en la guidant et la conduisant de la manière la plus parfaite, en vous accordant la place et le rang le plus élevés, l'autorité et la dignité les plus hautes, par sa grâce et sa bienveillance, sa générosité et sa noblesse.

« En ce qui concerne l'affirmation de notre Seigneur le roi puissant, qu'il continue à observer le pacte, et qu'il aspire à [notre] sympathie et à [notre] amitié, cela est conforme à l'excellence de ses sentiments, à sa noblesse bien connue et aux belles qualités que Dieu l'a rendu digne de posséder et qu'il lui a accordées particulièrement. Je jure devant Dieu, que, depuis que nous nous sommes séparés, je n'ai pas manqué de m'informer de vous et des événements successifs qui vous concernaient, de chercher à savoir comment se développait votre situation, de me réjouir de tous vos succès et de tout ce qui vous arrivait d'heureux, au point qu'il me semblait que j'étais auprès de vous, que je prenais part de la façon la plus complète à vos affaires, (4), et même que j'étais particulièrement intéressé à toutes. Dieu vous donnera la plus belle réussite dont il vous a rendu digne et à laquelle il vous a habitué, et ne cessera de vous assister de sa généreuse bienfaisance dans la mission qu'il vous a donnée et dont il vous a investi.

« J'ai été précédemment, lors du retour de mon envoyé, la première fois [qu'il est allé auprès de vous], dans un état d'extrême angoisse et inquiétude, par suite de la trahison que vous aviez soufferte de votre ennemi que Dieu avait rendu maître de vous (5). Je fis savoir

(1) C'est-à-dire, ancien esclave de Mu'izz al-Daula, le premier sultan buyide de l'Irāq, mort en 367–978.

(2) Ce mot fait allusion à la formule: « Ma lettre est adressée à Un Tel », qui est de règle dans la correspondance des Buyides avec les rois chrétiens, nous dit Qalqašandī.

(3) Texte: Qunbar, déformation de Munīr.

(4) Texte: bi'aufari sahmin; lire: bi'aufā sahmin.

(5) Il s'agit de l'emprisonnement de Skléros par Bardas Phocas, le 14 septembre 987, jusqu'à la mort de Phocas, le 13 avril 989. Cfr. Yaḥyā, 422 et 426.

cela en son temps au défunt roi, le bienheureux Šaraf al-Daula Zain al-Milla, – que Dieu l'agrée ! – Il fut inquiet à votre sujet, – que Dieu l'ait en sa miséricorde ! – et s'efforça d'envoyer des troupes à votre secours. Puis, vinrent les événements que Dieu avait décidés à son propos et que vous savez (1).

« Lorsque notre Maître le Seigneur Bahā' al-Daula Ḍiyā' al-Milla, – que Dieu lui donne longue vie ! – monta sur le trône, je lui expliquai tout ce qui s'était passé précédemment et l'enchainement des événements, et lui exposai clairement la situation. Je remarquai, – que Dieu fasse durer sa souveraineté ! – qu'il avait en notre Seigneur le grand roi des Rūm, – que Dieu fasse durer sa puissance ! – la foi la plus sincère et qu'il se réjouissait du succès de vos affaires.

« Les lettres ont été remises sur le champ à l'envoyé qui doit les faire parvenir, – que Dieu le garde! – J'ai appris de lui ce dont il s'était chargé pour notre Seigneur le roi des Rūm; – que Dieu fasse durer l'assistance qu'il lui accorde ! – J'ai fait partir avec lui un de mes officiers, Abū'l-Qāsim al-Ḥusain b. al-Qāsim, et je les ai chargés tous deux de vous apporter les renseignements nécessaires au sujet de toutes les affaires que vous penserez devoir vous être exposées et que vous avez besoin de connaître. Pour moi, je demande à notre Seigneur le grand roi, – que Dieu fasse durer la bénédiction qu'il lui accorde ! – qu'il me renvoie cet officier au plus tôt, car il est mon homme de confiance et celui à qui je m'en remets dans toutes mes affaires, et qu'il me fasse l'honneur de me charger de ses besoins et de ses intérêts importants ainsi que de ses ordres (2), afin que je m'acquitte de cette mission avec tout le soin qu'elle mérite. Si notre Seigneur le roi des Rūm, excellent, puissant, noble et considérable, est d'avis de me demander des services qui redoubleront ma reconnaissance pour lui, augmenteront ma satisfaction et nous associeront étroitement l'un à l'autre, qu'il le fasse, si Dieu le veut ! ».

(1) Šaraf al-Daula, successeur de Ṣamṣām al-Daula, monta sur le trône en 376 (janvier 987), et mourut en 379 (septembre 989). Il eut pour successeur Bahā' al-Daula.

(2) Litt. ordre et défense.

XII

DEUX ÉPISODES DES RELATIONS DIPLOMATIQUES ARABO-BYZANTINES AU Xe SIÈCLE

Le Xe siècle dont la seconde moitié va voir une extraordinaire renaissance de la puissance impériale, est une époque de relations particulièrement intenses entre Byzance et l'Islam. Les rapports entre les deux mondes sont en principe d'hostilités, car la paix ne règne que pendant les courtes périodes d'hiver où l'on s'abstient en général de franchir les passes du Taurus ou pendant les trêves, de durée limitée, nécessitées par les opérations d'échange et de rachat des prisonniers. Mais cet état de guerre provoquait d'une part de fréquentes relations diplomatiques pour la préparation de ces échanges ou la conclusion d'une trêve, souvent sollicitée par Byzance qui combattait sur plusieurs fronts, et aussi pour la conclusion d'accords d'autre sorte. D'autre part, le séjour en pays ennemi d'un nombre considérable de prisonniers, le passage de l'un à l'autre camp de nombreux transfuges créaient des situations et des relations parfois curieuses entre gens de l'un et l'autre pays. Les échanges commerciaux et voyages de particuliers à titre privé semblent tenir beaucoup moins de place dans les rapports entre Byzance et l'Islam. Mais plusieurs indices nous démontrent l'existence certaine de relations de ce genre, malgré les hostilités. Un quatrième groupe de relations est constitué par les relations ecclésiastiques entre Constantinople et les patriarcats orientaux en territoire islamique (Antioche, Jérusalem, Alexandrie), qui faisaient parfois l'objet d'une correspondance officielle entre l'empire et le calife ou les émirs de Syrie et d'Egypte, et qui ainsi pouvaient rentrer dans les relations diplomatiques proprement dites.

*
* *

Avant d'examiner deux épisodes célèbres des relations diplomatiques entre Byzance et l'Islam du Proche-Orient au début du Xe siècle, nous voudrions dire un

mot de l'aspect juridique, du point de vue de la loi musulmane, de ces relations diplomatiques.

L'état de guerre étant la règle en raison de l'obligation du *ǵihād*, et l'état de paix l'exception, l'existence de légations ou d'ambassades à demeure dans l'un et l'autre pays était exclue. Si un envoyé, pour des raisons diverses, pouvait pratiquement rester assez longtemps dans le pays où il avait à négocier (1), il n'y avait pas de représentation officielle permanente. Il s'en suivait que ni Byzance, ni l'Islam n'avaient de diplomates de profession. Les envoyés étaient toujours des diplomates occasionnels, secrétaires ou fonctionnaires de l'un ou l'autre état, à Byzance souvent des gens d'église (2).

La situation juridique des ambassadeurs musulmans à Byzance reposait sur des coutumes anciennes (3) et sur une conception du droit des gens qui est restée celle de l'Europe. Par contre, celle des ambassadeurs byzantins en pays d'Islam avait pour base des conceptions différentes, bien que leur personne fût aussi sacrée et que le souci de les recevoir dignement et de leur offrir une somptueuse hospitalité fût le même des deux côtés. Cette question ne fait pas, dans les ouvrages de droit musulman, l'objet d'un chapitre spécial. Il en est traité, pour ainsi dire accessoirement dans le chapitre de la guerre sainte ou des *siyar* (4), c'est à dire des relations de l'Islam avec les non-Musulmans étrangers, à propos de la situation juridique de l'étranger, du *ḥarbī*, autrement dit habitant du territoire de guerre (*dār al-ḥarb*) entrant en pays musulman. La condition de l'ambassadeur n'est qu'un cas particulier de celui du *ḥarbī*.

En principe, les règles qu'on applique sont les mêmes, qu'il s'agisse d'un ambassadeur officiel ou d'un simple particulier, commerçant ou autre. Il ne peut pénétrer et

(1) Voir plus loin le cas de Léon Choirosphaktès.

(2) Il ne semble pas que des ambassadeurs musulmans aient été régulièrement accompagnés d'interprètes. Ils pouvaient toujours en pays grec trouver, soit les interprètes de profession de l'administration byzantine (Cf. Brehier, *Les Institutions de l'empire byz.*, 1949, 307; voir Théophane continué, 383), soit des gens que leur origine ou leurs voyages mettaient à même de connaître la langue arabe. Les ambassadeurs grecs semblent avoir été toujours accompagnés d'interprètes (voir par exemple, à Cordoue: *Byzantion*, XII, p. 5), bien que, dans les récits arabes relatifs aux ambassades byzantines, les fonctions d'interprète soient remplies par un personnage des marches frontières ou un officier d'origine grecque de l'entourage du calife: voir Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, II, *La dynastie macédonienne*, éd. française, 2e partie, Bruxelles, 1950, p. 67-79. — Les ambassades étaient envoyées d'un souverain à un autre, mais l'empereur pouvait aussi s'adresser à un gouverneur de province musulman, à un émir semi-indépendant ou à un chef militaire régional, de même que ceux-ci pouvaient entretenir des relations directes avec l'empereur. Voir M. Canard, *Une lettre de Muḥammad ibn Ṭuǵj... à l'empereur Romain Lécapène, Annales de l'Inst. d'Etudes Orientales*, Alger, II (1936), p. 191 sq.

(3) *Le Livre des Cérémonies* de Constantin Porphyrogénète contient un protocole relatif aux ambassades de l'époque de Justinien: livre I, ch. 89 en particulier (ambassades perses). Cf. Brehier, *op. cit.*, p. 309.

(4) Sur le sens du mot, pluriel de *sīra*, conduite, à savoir du Prophète dans les expéditions militaires, puis des Musulmans dans leurs rapports avec les non-Musulmans étrangers, voir Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, Lahore, 1945, p. 7-10.

(5) Heffening, *Das islamische Fremdenrecht*, Hanovre, 1925, p. 12 doute que le mot *amān* puisse désigner un passeport, contre de Goeje, *International Handelsverkeer in de Middeleeuwen*. Amsterdam, 1905, p. 265, et soutient (cf. p. 94-95) qu'il n'a jamais chez les juristes que le sens abstrait de sauvegarde.

séjourner en territoire musulman, pendant un temps restreint, que s'il a reçu l'*amān*, c'est à dire la garantie de la sécurité, en quelque sorte comme un sauf-conduit ou passeport. L'*imām*, c'est à dire le chef de la communauté musulmane (ou son représentant), peut toujours refuser l'*amān* à un ambassadeur venant pour négocier un échange de prisonniers ou pour une autre affaire, par conséquent ne pas lui permettre d'entrer en pays musulman, et lui dire de retourner dans son pays (1). Il n'a pas le droit de séjourner au-delà d'un certain délai (2), sinon, il lui faudrait changer de statut et accepter celui de *ḏimmī*, membre d'une communauté religieuse non musulmane en pays d'Islam, reconnue et protégée par l'Islam, ce qui lui permettrait de rester autant qu'il le voudrait en territoire musulman.

L'*amān* est toutefois accordé facilement à un envoyé byzantin, sur la foi de sa déclaration, appuyée au besoin par un serment, qu'il est envoyé par son souverain pour porter un message; la lettre dont il est porteur, munie d'un sceau et d'une signature connus, le cortège dont il est accompagné et qui comprend généralement des cadeaux pour le souverain auquel il est envoyé, témoignent de sa qualité, de même le fait d'être sans armes ou non accompagné d'une troupe capable d'opposer une résistance (3). Les théoriciens précisent que, dans le cas où un personnage est trouvé en territoire musulman, prétendant être un envoyé de l'empereur byzantin, et être entré sans *amān* parce qu'il était ambassadeur, et que rien ne prouve sa qualité, il est tout simplement fait prisonnier et devient, avec tout ce qu'il apporte, bien commun de la communauté musulmane (*fai'*). Il peut en effet être un imposteur venu faire du brigandage en pays musulman sous le couvert de cette prétention (4).

(1) Voir Ṭabarī, *Das Konstantinopler Fragment des Kitāb Iḫtilāf al-fuqahā'*, éd. J. Schacht, Leyde 1933, p. 35, 9 (opinion d'al-Auzā'ī, juriste du IIe siècle de l'hégire et fondateur d'une école).

(2) En principe, pas plus d'un an. Telle semble avoir été l'opinion générale des juristes à l'époque qui nous occupe. Mais au Ve siècle, l'école šāfi'ite restreignait la durée du séjour à 4 mois. Voir Heffening, *op. cit.*, p. 33-36. Cf. Qalqašandī, *Ṣubḥ al-a'šā*, XIII, 322-3. Mais comme on le verra, Léon Choirosphaktès resta deux ans à Bagdad (907-909).

(3) Ces deux points doivent sans doute s'appliquer aux parlementaires, sur lesquels voir Hamidullah, *op. cit.*, p. 247-8, d'après le *Šarḥ as-siyar al-kabīr* de Sarahsī, juriste ḥanafite du Ve siècle, I, 320-2.

(4) Sur tout cela, voir les opinions de Šāfi'ī, *Kitāb al-Umm*, IV, 201 (dans le chapitre *Siyar al-Wāqidī*); Abū Yūsuf Ya'qūb (Ḥanafite), *Kitāb al-Ḫarāǵ*, trad. Fagnan, Paris, 1921, p. 291. On trouvera également ces opinions reproduites dans Ṭabarī, *op. cit.*, p. 33 sq. Ḥasan Lu'lu'ī, disciple d'Abū Ḥanīfa, est plus sévère: « Si l'on trouve un envoyé du roi (des Rūm) en territoire musulman, il est *fai'* des Musulmans avec tout ce qui l'accompagne, qu'on sache ou non qu'il est un envoyé, à moins qu'il ne soit entré avec l'*amān* » (Ṭabarī, 33, 14). Cf. aussi Sarahsī, *Kitāb al-Mabsūṭ*, X, 92-3. La situation des ambassadeurs est étudiée dans Hamidullah, *op. cit.* 137-140. Voir aussi E. Nys, *Le droit des gens dans les rapports des Arabes et des Byzantins*, Bruxelles, 1896. Le chapitre d'Abū Yūsuf relatif aux ambassadeurs (Fagnan, p. 291-293) est traduit dans M. Hartmann, *Die islamisch-fränkischen Staatsverträge (Capitulationen). Zeitschrift für Politik*, XI (1918), p. 55-7.

Une fois l'*amān* accordé, la personne de l'ambassadeur était sacrée, comme elle l'est depuis l'antiquité dans toute société civilisée, comme elle l'était déjà dans l'anté-islam. Il jouissait d'une immunité personnelle complète, ainsi que tous ceux qui l'accompagnaient et ne pouvait être ni arrêté (sauf circonstances tout à fait exceptionnelles), ni maltraité, ni molesté, ni à plus forte raison tué. S'il était tué par un Musulman, il n'y avait toutefois pas lieu à talion (*qiṣāṣ*) mais à une expiation (*kaffāra*), à versement du prix du sang (*diya*) qui était le prix du sang d'un Chrétien ou d'un Juif (*ḏimmī*), et à une peine discrétionnaire (*taʿzīr*) (1). Liberté complète lui était laissée de pratiquer sa religion (2). Il pouvait en marge de sa mission, se livrer à des opérations commerciales, et vendre les marchandises qu'il avait apportées, mais qui avaient dû acquitter la dîme à l'entrée en territoire musulman. Il ne pouvait toutefois trafiquer avec des marchandises prohibées en territoire d'Islam (vin, viande de porc etc.). Il était hébergé officiellement dans une maison spéciale. Conformément à une habitude que le Prophète avait recommandé d'observer, il recevait des présents. Quand il retournait dans son pays, il pouvait emporter outre les cadeaux qu'il avait reçus, différents objets qu'il avait achetés, vêtements, marchandises diverses, mais il lui était interdit d'emporter des armes, ou d'emmener des chevaux ou des esclaves, qui pouvaient servir à renforcer le pouvoir de l'ennemi contre les Musulmans (3),

*
* *

Les relations arabo-byzantines en Orient au début du Xe siècle nous montrent une situation très complexe, où les négociations ne sont pas seulement la suite logique des opérations de guerre, mais reflètent aussi les préoccupations de la politique intérieure byzantine. Dans la période mouvementée qu'est le règne de Léon VI (886-912), nous voyons un tout puissant et très intrigant ministre byzantin d'origine arabe qui n'a pas perdu le contact avec sa patrie première, un général de grande valeur que ses démêlés avec le ministre en question amènent à trahir et à passer chez les Musulmans, un patriarche politicien et diplomate qui flirte avec le transfuge ; il n'est pas jusqu'aux préoccupations matrimoniales de l'empereur qui ne jouent un rôle dans les négociations; elles le conduisent à faire appel aux patriarches orientaux dépendant de l'Islam.

Le point de départ de cet imbroglio est la situation créée par le désastre de Thessalonique en 904. Au moment où le fameux Léon de Tripoli (alias Lāwī, Rašīq Wardāmī, Ġulām Zurāfa) (1), un renégat grec originaire d'Attalia (2), mettait à sac,

(1) Voir le cas d'un compagnon d'un ambassadeur byzantin tué par un officier de Saif ad-daula, dans Kamāl ad-dīn Ibn al-ʿAdīm, *Zubdat al-Ḥalab* (extraits dans M. Canard, *Recueil de textes relatifs à Saif ad-Daula...* Alger-Paris, 1934, p. 396-397); l'émir offre à l'empereur des cadeaux et la *diya*, mais refuse de livrer le coupable pour le talion. Cf. sur la question, Heffening, *op. cit.*, 34-43 avec plusieurs rectifications de J. Schacht dans son compte-rendu de Heffening, dans *Islamica*, II (1926-1927), p. 150-159.

(2) Vers 345/956, des otages (ὄψιδες), envoyés à l'émir de Perse (le Ḥamdanide de Mossoul ?), qui avait exprimé le désir de conclure la paix, font un pèlerinage au tombeau de l'apôtre Saint-Thomas, à Edesse : Théophane continué, 455-6.

(3) Cf. Abū Yūsuf, *loc. cit.* et Hamidullāh, 138-140.

Thessalonique, des négociations étaient déjà engagées pour un échange de prisonniers, ce que n'ignorait pas Léon (3). L'échange eut lieu à la fin de septembre 905, en 292, mais les Grecs interrompirent brusquement les opérations d'échange et, au grand déplaisir des Musulmans, repartirent avec un grand nombre de prisonniers arabes, ce pourquoi les historiens arabes appellent ce rachat « rachat de la trahison » (4). On a pensé que cette interruption était due au ressentiment éprouvé par les Byzantins à la suite du sac de Thessalonique. Mais il se pourrait aussi qu'elle fût la conséquence de l'entrée en rébellion du général byzantin Andronic Doucas, si comme nous le pensons, le début de sa rébellion est à placer à l'automne de 905.

Il vaut la peine de conter l'histoire d'Andronic Doucas et celle de ses rapports avec le ministre Samonas, exemple curieux de la complexité des relations arabo-byzantines à cette époque.

Samonas, eunuque du palais, était arabe de naissance et originaire de Mélitène (Malaṭya) (5). On ne sait pas dans quelles conditions il entra au service de Byzance, encore jeune ; peut-être avait-il été fait prisonnier. Toujours est-il qu'il était devenu favori de l'empereur Léon VI, pour lui avoir dévoilé les agissements d'un conspirateur. Il était si puissant que tout le monde courbait la tête devant lui : seul un anachorète, Saint Basile le Jeune, qu'on avait pris pour un espion des Arabes et qu'on avait arrêté, et que Samonas avait été chargé d'interroger, avait refusé de s'incliner devant lui. Sa faveur auprès de l'empereur était telle que, comme il avait, on ne sait pourquoi, peut-être par nostalgie, tenté de fuir vers le pays de ses pères et qu'il avait été repris

(1) Cf. Kindī, *Kitāb al-umarāʾ wal-quḍāt*, 245; Ṭabarī, III, 2250; ʿArīb, 6; Masʿūdī, *Prairies d'or*, I, 282, II, 319, *Avertissement*, 180, trad. 244. Cf. Vasiliev, *op. cit.*, éd. fr. II/2, p. 45, n. 3 et p. 404.

(2) Arabe Anṭāliya, de ce fait souvent confondu par les auteurs arabes avec Anṭākiya ; ainsi dans Ṭabarī, III, 2250 etc. (Vasiliev, II/2, p. 18). Sur Attalia, sur la côte sud d'Asie Mineure, voir Yāqūt, I, 288.

(3) Cf. Vasiliev, *op. cit.* édition russe (la traduction française est en préparation), p. 155 et n. 2.

(4) Vasiliev, éd. fr., II/2, p. 43 et 406 (Masʿūdī) — Cet échange semble avoir provoqué aussi des négociations avec l'émir de Crète, en raison du fait que Léon de Tripoli, après le sac de Thessalonique, avait fait voile vers la Crète, et que de nombreux prisonniers avaient été vendus dans cette île (Vasiliev, éd. russe, p. 150). Nicolas le Mystique (voir plus loin) écrivit à ce sujet une lettre à l'émir de Crète : voir Migne, *P. G.*, 111, p. 35-40 (trad. russe dans Vasiliev, *Appendice*, p. 203-205 ; résumé dans Grumel, *Regestes du Patriarcat de Constantinople*, II, p. 135, qui date cette lettre avec assez de vraisemblance de fin 905 ou début 906 — la chronologie de Vasiliev, éd. russe, p. 208, est sans doute erronée). R. J. H. Jenkins, *The mission of St Demetrianos of Cyprus to Bagdad*, *Mélanges H. Grégoire*, 1949, p. 275, pense que cette lettre a été, comme une autre dont nous parlerons plus bas, adressée en réalité au calife. Mais le fait que Nicolas y dit que le père du destinataire a été en relations avec Photius s'y oppose. Le calife en relations avec Photius serait alors Muʿtaḍid qui ne commence à régner qu'en 892 alors que Photius meurt en 891.

(5) Cedrenus, II, 254, 17. Sur l'affaire de Samonas, cf. R. Janin, *Un arabe ministre à Byzance : Samonas (IXe-Xe siècle)*, dans *Echos d'Orient*, 34 (1935), p. 307 sq. ; R. J. H. Jenkins, *The Flight of Samonas*, dans *Speculum*, août 1948, p. 217 sq. (met la fuite de Samonas en 904).

sur le chemin de Mélitène, en 904, il ne subit qu'une disgrâce de quelques mois. Il avait d'ailleurs un appui en la personne de Zoé Carbonopsina (aux yeux noirs), maîtresse de l'empereur, mère du futur Constantin Porphyrogénète né en 905 et que l'empereur, malgré une vive opposition devait épouser en quatrième noces en 906. C'est lui qui avait installé Zoé Carbonopsina au palais.

Or, Samonas avait été après son arrestation mis sous la garde de Constantin Doucas, fils d'Andronic. De là son désir de se venger de la famille. Andronic commandait les forces armées byzantines à la frontière et il venait en novembre-décembre 904 de faire une victorieuse expédition contre la région de Mar'aš (1). Comme une flotte, commandée par l'amiral Ḥimerios se préparait à faire des opérations contre les côtes ennemies, Andronic reçut l'ordre de s'embarquer avec Himerios pour y participer. Le machiavélique Samonas lui fit tenir une lettre anonyme dans laquelle on engageait Andronic à ne pas obéir, car, calomnié auprès de l'empereur par Samonas, il serait, dès qu'il aurait mis le pied sur les vaisseaux d'Himérios, arrêté et aveuglé.

Trompé par cette lettre tendancieuse, et craignant pour sa vie, Andronic, non seulement n'exécuta pas l'ordre de l'empereur, mais décida d'entrer en rébellion avec ses fils, ses parents et ses partisans et s'enferma dans la place de Kabala, près de Qonya, où il résolut de résister en attendant un secours des Arabes auxquels il avait sans doute déjà dû s'adresser dès que sa décision fut prise (2). Il resta à Kabala six mois environ, au bout desquels une expédition arabe du gouverneur de Tarse, Rustam, spécialement envoyée à cet effet, lui permit d'échapper aux troupes byzantines que l'empereur, poussé par Samonas, avait dépêchées pour bloquer la place et s'emparer du rebelle. Andronic, ses fils et tous ses partisans, augmentés d'un groupe de 200 prisonniers musulmans auxquels il avait donné des armes (3), purent ainsi s'enfuir de la place et gagner Tarse avec Rustam. De là, sans doute après y avoir passé quelque temps, il se rendit à Bagdad auprès du calife, où il arriva en 294 (22 octobre 906-11 octobre 907), selon les témoignages concordants des auteurs arabes (Ṭabarī,

(1) Ṭabarī, III 2251 (Vasiliev, éd. fr. II/2, 19).

(2) Il demanda l'*amān* aux autorités musulmanes (*as-sulṭān*), c'est-à-dire le gouverneur des places frontières, plutôt que le calife lui-même : Ṭabarī, III, 2276 (Vasiliev, éd. fr., II/2, 20-21).

(3) Ces prisonniers, sous la conduite d'un des fils d'Andronic, avant l'arrivée de Rustam, avaient fait une sortie au cours de laquelle ils surprirent le camp byzantin, y tuèrent un grand nombre de gens et s'emparèrent de butin (Ṭabarī ; Vasiliev, *loc. cit.* : à cet endroit, l. 30, au lieu de « ses fils » lire « un de ses fils »). — Du point de vue de la loi musulmane, il n'est pas permis à un musulman qui se trouve en pays étranger en qualité de *musta'min* de combattre avec les non-Musulmans, car il ne doit combattre que *li i'lā' kalimat al-islām* et non *li i'lā' kalimat aš-širk*, à moins qu'il ne soit en état de légitime défense : voir Sarahsi, *Kitāb al-Mabsūṭ*, X, 97-8 et cf. Hamidullāh, *op. cit.*, 296. Le cas des prisonniers ne doit pas être sensiblement différent. Cependant, des prisonniers musulmans furent utilisés par Léon VI en 283/896 contre les Bulgares, contre promesse (d'ailleurs non tenue) de libération : voir Vasiliev, II, éd. russe, p. 106 ; éd. fr. II/2, 12 (Ṭabarī, III, 2152-3). Cf. un épisode semblable à l'époque de Michel II : Vasiliev, I, éd. fr., p. 47. Dans le cas d'Andronic, le général byzantin pouvait être considéré comme allié des Arabes.

Mas'ūdī) et des auteurs byzantins, qui fixent, il est vrai, la date de son départ de Kabala après la déposition du Patriarche Nicolas le Mystique, c'est à dire en février 907, ce qui est sujet à caution. Selon Mas'ūdī, Andronic se convertit à l'Islam sur les instances du calife Muktafī, par conséquent avant la mort de ce dernier en août 908. Son fils Constantin, dont il n'est pas mentionné qu'il ait abjuré le christianisme comme son père, réussit à s'enfuir et à rentrer à Constantinople par le chemin du Ǧabal, de l'Aḏerbeiǧān et de l'Arménie, avant la mort de Léon VI. En 913, après la mort d'Alexandre, successeur de Léon, à l'avènement de Constantin Porphyrogénète, il essaya vainement de s'emparer du trône et périt dans sa tentative.

Selon les sources byzantines, Andronic, après avoir été reçu avec les plus grands honneurs par le calife, fut emprisonné à la suite d'une lettre que lui adressait l'empereur pour le faire revenir, et dont le calife eut connaissance (voir plus loin), et il mourut en prison (1).

Andronic, dans sa rébellion, avait eu l'appui du Patriarche de Constantinople Nicolas le Mystique (c'est-à-dire le secrétaire intime) qui, alors que le rebelle était encore à Kabala, lui avait écrit pour le mettre en garde contre les embûches de Samonas, l'engager à ne pas se fier aux promesses de l'empereur, et exprimer l'espoir que la capitale, grâce à ses propres efforts, se détacherait de Léon VI et ferait appel à Andronic. Mais un déserteur de l'armée d'Andronic apporta la lettre en question à Constantinople et l'empereur y reconnut, bien qu'elle ne fût pas signée, l'écriture et le style de Nicolas. C'est ce que rapporte l'auteur de la *Vie* du Patriarche Euthyme, le successeur de Nicolas en 907. Cependant, l'empereur ne désespérait pas de faire revenir Andronic, car il lui écrivit plusieurs lettres pressantes dans lesquelles il lui promettait le pardon (2). Mais Samonas ne tenait pas à ce qu'Andronic se laissât convaincre par l'empereur et revînt à Constantinople où il aurait pu dévoiler à Léon VI le jeu maléfique et secret de son tout puissant ministre. Aussi, à l'époque où Andronic était déjà à Bagdad, comme l'empereur avait choisi un prisonnier arabe, tiré exprès de la prison du Praetorium, pour faire porter à Andronic une lettre secrète enfermée dans une chandelle de cire, Samonas soudoya-t-il le messager et

(1) Voir sur l'affaire d'Andronic les sources arabes dans Vasiliev, éd. fr. II/2, p. 20-21 (Ṭabarī), 398-9 (Mas'ūdi), 47 (Ḥamza Iṣfahānī) et le récit de Vasiliev, II, éd. russe, p. 153 sq., plus particulièrement, p. 156-160. Sources byzantines : George Moine (Hamartole) continué, 866-868 (éd. Bonn), Syméon Magistre, 710-711, Léon Grammairien, 281-282, Théophane continué, 372-373, Cedrenus, II 267-268, Zonaras XVI, ch. 14 et la *Vita Euthymii*, éd. de Boor, p. 36 sq.

(2) Cette promesse de pardon concorde avec les modifications que l'empereur Léon VI, dont on connaît la grande activité législatrice, apporta au Code sur ce point. La loi (*Digeste*, XLIX, 16.3 § 10) spécifiait que le transfuge repentant et rentrant dans son pays serait livré aux bêtes féroces ou pendu. Léon, par sa *Novelle* 67, ordonna qu'on pardonnât au transfuge rentrant dans son pays. En cas de récidive, le coupable serait réduit en esclavage pour trois ans la première fois, et à perpétuité la deuxième fois. Le transfuge capturé en pays ennemi, surtout s'il avait combattu contre ses compatriotes, serait puni de mort : *Novelles* de Léon le Sage, éd. P. Noailles et A. Dain, p. 242.

lui dit : « Sais-tu ce que contient la lettre que tu portes ? Ce n'est rien de moins que la perte des tiens et de la Syrie (1). Si tu es encore, comme moi, attaché à ta patrie et à ta religion, tu la remettras au vizir ». Le messager suivit ce conseil et c'est à la suite de cela que le calife, averti par le vizir, fit emprisonner Andronic et ses compagnons.

Sur l'affaire de la rébellion d'Andronic et de la participation de Nicolas le Mystique à ce qui était un véritable complot contre l'empereur, dont témoigne la correspondance entre Andronic et le Patriarche, se greffe l'affaire des dissentiments entre Léon VI, soutenu par Samonas, et le Patriarche en raison de l'hostilité au mariage, en quatrièmes noces, de Léon avec Zoé Carbonopsina. Selon la *Vie* d'Euthyme, la découverte de la lettre de Nicolas à Andronic et la révélation qui fut indirectement faite au Patriarche que l'empereur en avait eu connaissance, amenèrent un changement d'attitude de Nicolas à l'égard de l'empereur et de Zoé qui allait bientôt être mère de Constantin Porphyrogénète. Sans consentir au mariage de l'empereur, il accepta que l'enfant, qui naquit en mai 905, fût baptisé comme un prince légitime « né dans la pourpre ». De même, après que Léon, passant outre à l'interdiction du Synode, eut fait le 9 janvier 906 célébrer son mariage par un prêtre complaisant, Nicolas ne refusa pas d'accueillir l'empereur à l'église, malgré l'interdit. Entre-temps, Léon VI avait demandé au Pape, et aux Patriarches d'Alexandrie, de Jérusalem et d'Antioche, de participer à un synode à Constantinople, pour examiner si son quatrième mariage était ou non légitime.

La condescendance de Nicolas n'empêcha toutefois pas que l'empereur ne lui gardât rancune d'avoir favorisé la révolte d'Andronic et il manifesta si bien son intention de le faire déposer du trône patriarcal que la situation se tendit et que l'empereur se vit refuser l'entrée de l'église. Au début de 907, le jour de l'Epiphanie (6 janvier), Nicolas arrêta une nouvelle fois l'empereur à l'entrée de l'église. Cette fois, Léon VI s'emporta et dit : « Est-ce donc que vous espérez que Doucas le rebelle va revenir de Syrie (2) ? et est-ce par confiance en lui que vous nous méprisez de la sorte ? » Un mois après, le Patriarche était accusé formellement par l'empereur de trahison et de collusion avec le rebelle ; le synode se réunissait, comprenant, outre les métropolites grecs, les légats du pape, favorables à la légitimité du quatrième mariage, et les syncelles des patriarches orientaux, qui n'avaient pu venir en personne (3).

(1) Le terme Syrie désigne ici, comme plus loin, non la Syrie proprement dite, mais le pays musulman en général. Il est probable que ce prisonnier dut être envoyé avec l'ambassade de Léon Choirosphaktès (voir plus loin).

(2) Andronic est donc à cette date en territoire musulman, contrairement au récit des sources byzantines, qui le font partir après la déposition de Nicolas. Sur cet épisode, voir aussi Diehl, *Figures byzantines*, I, p. 205 sq.

(3) La participation des patriarches orientaux ou de leurs représentants à des manifestations religieuses à Constantinople n'était pas interdite en principe par les autorités musulmanes qui ne s'occupaient pas de ce qui était considéré comme une affaire religieuse intérieure des patriarcats. Mais pratiquement, il pouvait y avoir des obstacles divers, et l'empereur considérait comme préférable de demander au calife, ou à l'émir de Syrie ou d'Egypte, d'accorder les autorisations nécessaires. Ce fut le cas en 867 au début du règne de Basile 1er lors de l'affaire de Photius

L'empereur fut relevé des peines ecclésiastiques prononcées contre lui et le Patriarche Nicolas dut se démettre de ses fonctions et fut remplacé par Euthyme. L'empereur triomphait. Samonas aussi, qui, dès la célébration du mariage, était devenu parakimomène, c'est-à-dire grand chambellan.

C'est à cette affaire aussi qu'il faut rattacher l'ambassade byzantine envoyée à Bagdad en 294 (906-7), bien que, selon Ṭabarī, elle n'ait eu pour but que de négocier un nouvel échange de prisonniers, complément de l'échange interrompu en 905 (1). Il est vraisemblable que la tentative de faire revenir Andronic est à mettre en liaison avec cette ambassade et que l'homme chargé de remettre le message secret était un des dix prisonniers amenés en présent par l'ambassadeur. Celui-ci était un diplomate byzantin éprouvé, Léon Choirosphaktès, qui avait déjà été trois fois envoyé en ambassade chez les Bulgares, et il était accompagné d'un eunuque nommé Basile. Selon Ṭabarī, l'ambassadeur était l'oncle maternel du fils de l'empereur (2). Il était porteur d'une lettre autographe de Léon VI, demandant que le calife envoyât à Constantinople un ambassadeur qui, après une entrevue avec l'empereur, rassemblerait les prisonniers musulmans à échanger, tandis que l'eunuque Basile ferait le même travail en territoire musulman, à Tarse. L'ambassadeur, après un arrêt aux portes de Bagdad, fut introduit, remit ses présents et les dix prisonniers musulmans, et le calife accepta l'échange.

(Cf. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*, I Teil, p. 58, n° 473 ; Vogt, *Basile Ier*, p. 254) et les syncelles des patriarches orientaux jouèrent un certain rôle dans cette affaire ultérieurement (cf. Bréhier, *Les Institutions de l'Empire byzantin*, p. 457). Le *Clêtorologion* de Philotheos mentionne la présence aux cérémonies de la cour des syncelles des patriarches orientaux qui sont précisément ceux du synode de 907 (Cf. Constantin Pophyrogénète, *Cérémonies*, II, ch. 52, p. 727, 739 et *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales*, Alger, II (1936), p. 192, n. 3).

(1) *Fidā' at-tamām* (Mas'ūdī, *Prairies*, VIII, 224, *Avertissement*, 192).

(2) Cf. le passage d'une lettre de Léon Choirosphaktès donné par de Boor dans son édition de la *Vita Euthymii* et reproduit par M. A. Šangin, *Vizantijskie političeskie dejateli pervoj poloviny X veka*, dans *Vizantijskij Sbornik*, Moscou-Léningrad, 1945, p. 232 qui dit : il naquit vers 840 et à la cour de Basile 1er, fut mystique; par son mariage, il se trouva être doublement parent de l'empereur (γένος εἰμι συζύγου τῆς σῆς... ἡ δ'ἐμὴ σύζυγος τῶν σοὶ προσηκόντων αἷμα τὸ ἐγγύτατον). Sur le personnage, voir outre cet article de Šangin, Mercati, *Leone Magistro Choirosphaktes* dans *Riv. di Studi Orient*, X (1925), p. 220 sq. ; J. Kolias, *Leo Choerosphactès magistre, proconsul et patrice : Biographie, Correspondance*, dans *Texte und Untersuchungen zur byz.-neugr. Philologie*, 31 (1939), Athènes ; sur son ambassade, voir Vasiliev, II, éd. russe, p. 161-164. Léon Choirosphaktès, opposé au quatrième mariage de l'empereur, est violemment accusé d'impiété (épicurisme, néoplatonisme, gnosticisme etc.) par un de ses ennemis, Aréthas de Césarée, et de perfidie dans ses ambassades chez les Bulgares et les Sarrazins. Il aurait même été pris en flagrant délit de παραπρεσβεία (voir l'opuscule d'Aréthas, publié par Šangin, *op. cit.*, p. 236-246 avec traduction russe). Par contre Léon Choirosphaktès, qui fut exilé dans la suite par l'empereur, sans doute plutôt pour son hostilité à son quatrième mariage que pour ses relations avec Andronic à Bagdad (Vasiliev), se plaint d'avoir été calomnié notamment par cet eunuque qui l'avait accompagné dans son ambassade à Bagdad. Ses lettres ont été publiées par Sakellion, dans Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρείας I (1884) et en partie reproduites par de Boor.

Les sources byzantines nous rapportent encore davantage sur les négociations de Léon Choirosphaktès et leurs suites. Le calife envoya en effet à Constantinople, avec des cadeaux, un personnage influent d'une famille des marches frontières (Ibn) ʿAbd al-Bāqī, d'Aḏana (1), et le père du propre ministre de Léon VI Samonas, qui venait sans doute de Mélitène. Les ambassadeurs musulmans furent reçus avec de grands honneurs par l'empereur et assistèrent à un banquet au triclinium de la Magnaure. On leur fit même visiter Sainte-Sophie, magnifiquement décorée pour la circonstance et on leur montra les objets sacrés du culte qui ne sont pas visibles même à des Chrétiens pieux et qu'il est à plus forte raison interdit d'exposer à la vue d'étrangers infidèles. Un épisode curieux fut celui de la conversation de Samonas avec son père. Ce dernier, visiblement ébloui par le pouvoir et les honneurs dont jouissait son fils auprès de l'empereur, exprima le désir de rester avec lui et de ne pas retourner en son pays de Mélitène. Mais Samonas, toujours musulman en secret, comme on l'a vu plus haut, tout en servant l'empereur, le dissuada de le faire et lui conseilla de rentrer à Mélitène, d'y rester fidèle à sa foi et d'attendre que lui-même y retournât, dès que l'occasion s'en présenterait (2).

Ces faits sont inconnus des sources arabes qui ignorent également les autres résultats de la mission de Choirosphaktès : conclusion d'un accord avec deux émirs musulmans de quelque région frontière qui acceptèrent de payer tribut avec les Méliténiens et les Tarsiotes. Avec les gens de Mélitène, c'était une trêve pour l'échange des prisonniers, mais avec les Tarsiotes il s'agit d'un traité curieux qui, en dehors de l'autonomie des marches frontières dont il témoigne, montre que de chaque côté, tout en sachant qu'il était impossible de mettre la guerre hors la loi, on ne renonçait pas à l'humaniser. Il était prévu que chaque période de guerre de deux ans devait être suivie d'une année de trêve. D'autre part, l'ambassadeur se loue d'avoir pu faire envoyer à Constantinople des représentants des patriarches orientaux au synode de février 907.

Léon Choirosphaktès resta, selon ses propres termes, deux ans à Bagdad où il tomba malade, et il y éprouva la nostalgie de Constantinople et le désir de revoir l'empereur au plus tôt (3).

Telle est cette curieuse affaire qui touche à plusieurs côtés des relations arabo-byzantines et dont nous avons essayé de montrer les implications diverses (4). On

(1) Ὁ Ἀβαλβάκης ὁ γέρων (Syméon Magistre, 711). Le nom grec n'est sans doute qu'une partie du nom du personnage. Masʿūdī mentionne lors de l'échange de 305/917, Abū ʿUmair ʿAdī b. Aḥmad b. ʿAbd al-Bāqī, de la tribu de Tamīm et de la ville de Aḏana.

(2) Voir sur cet épisode Théoph. cont., 374, Sym. Mag. 711, Cedrenus, II, 270; Vasiliev, II, éd. russe, 162; Janin, *op. cit.* 314.

(3) Vasiliev, II, éd. russe, 164.

(4) La chronologie de l'aventure d'Andronic est difficile à établir. A cet égard, les sources arabes et les sources byzantines sont dans une certaine mesure concordantes, mais sont en contradiction complète avec la source hagiographique qu'est la *Vita Euthymii*. D'après Ṭabarī, Andronic s'échappa de Qonya (plus précisément Kabala, près de Konya) au printemps de 907, car c'est en ǧumādā I 294 (17 février-18 mars 907) que l'émir Rustam

voit d'une part, par Samonas, avec quelle facilité un Musulman pouvait acquérir de hautes dignités à la cour de Byzance, sans avoir, si l'on en croit les sources byzantines, intérieurement abjuré la religion de ses ancêtres et en conservant la nostalgie de sa première patrie. Byzance a toujours été accueillante à tous les étrangers et ne connaissait pas les discriminations raciales (1). Il en était de même à Bagdad et la

partit de Tarse pour le délivrer. Il arriva à Bagdad cette même année 294, qui finit le 11 octobre 907. Selon les historiens byzantins, Andronic ne passa en territoire arabe que lorsqu'il sut que Nicolas le Mystique avait été déposé, donc après février 907. D'après la *Vie* d'Euthyme, Andronic était encore avant la fin de 905, à Kabala, où il resta six mois en tout ; au 6 janvier 907, il était déjà à Bagdad (en Syrie) puisque Léon VI le dit dans son apostrophe au Patriarche, et il est à présumer qu'il y était déjà depuis quelque temps. Aussi de Boor établissait-il la chronologie suivante : la révolte d'Andronic et le séjour à Kabala sont de 904-905, et la fuite chez les Musulmans du printemps de 905. Vasiliev (II, éd. russe, p. 158, n. 2 et 159, n. 3) considère la chronologie de De Boor comme hypothétique, et, sans aller jusqu'à qualifier d'apocryphe la lettre de Nicolas à Andronic, ce qu'a fait l'historien russe N. Popov, *L'empereur Léon le Sage*, Moscou, 1892, p. 101-102, il pense que cette indication de la *Vie* d'Euthyme est un peu tendancieuse. Se fondant à la fois sur Ṭabarï et sur la mention des six mois passés à Kabala dans cette *Vie*, il fixe le début de la rébellion à octobre 906, après la victoire navale d'Himérios qu'il date du 6 octobre 906, et le départ de Kabala au printemps de 907, ce qui évidemment ne cadre pas avec la donnée de l'apostrophe de l'empereur à Nicolas en janvier 907. La chronologie de Vasiliev est rejetée par Dölger, *Regesten*, I. Teil, p. 65, n° 546 qui accepte celle de De Boor, par Grumel, dans *Echos d'Orient*, 1937, 202 sq. par Bréhier, *Vie et mort de Byzance*, 1947, 144, par Jenkins, *The Flight of Samonas*, 1948, p. 225, n. 49. L'argument de Bréhier est la lettre de Nicolas à Andronic, et la connaissance qu'eut Nicolas qu'elle avait été communiquée à l'empereur, avant la naissance de Constantin Porphyrogénète, ce qui seul peut expliquer le changement d'attitude du Patriarche, noté plus haut. Nous pensons qu'il ne faut peut-être pas trop faire fond sur les données de Ṭabarī, car son récit présente une inconséquence assez marquée. Parlant du raid arabe de moḥarram 294 (octobre-novembre 906), il dit que ce fut la seconde expédition à laquelle prit part Rustam, arrivé à Tarse comme gouverneur en août 905 : or il n'a pas parlé précédemment de cette première expédition. Il ne serait donc pas impossible que cette première expédition fût celle dans laquelle il aida Andronic à quitter Kabala. Elle est mentionnée, il est vrai, sous 294. Mais il n'y aurait rien d'étonnant à ce que l'historien eût tout raconté sous l'année 294 parce que c'est en cette année-là que se place l'événement marquant, l'arrivée d'Andronic à Bagdad, et que ce fût en ǧumādā I 293 (28 février-29 mars 906) que Rustam serait parti de Tarse, et non en ǧumādā I 294 (17 fév.-18 mars 907). Andronic serait resté à Tarse quelque temps, le temps de préparer son voyage à Bagdad et serait arrivé dans la capitale à l'automne de 906, en 294. Aussi bien le passage de Ṭabarī que celui de Masʿūdī peuvent être interprétés dans le sens d'un séjour à Tarse. L'ambassade de Léon Choirosphaktès a dû partir de Constantinople assez tôt pour que les représentants des églises d'Orient puissent se rendre au synode de 907, et à un moment où l'on savait déjà ou qu'Andronic était à Bagdad, ou qu'il s'y rendait, si l'on rattache à cette ambassade (cf. Dölger, *Regesten*, I, n° 546-547) la tentative de faire revenir Andronic par un message secret. Nous pensons donc qu'on pourrait faire commencer la rébellion d'Andronic à l'automne de 905 et ainsi expliquer l'interruption de l'échange de 905. Il en résulterait que la victoire navale d'Himérios serait du 6 octobre 905, que d'autre part le raid byzantin sur Qūrus dans l'été de 906, que Vasiliev a attribué sans preuves à Andronic, n'a pu être effectué par lui. — Sur Nicolas le Mystique, voir J. Gay, *Le Patriarche Nicolas le Mystique et son rôle politique*, dans *Mélanges Diehl*, I, 91-100.

(1) Voir Janin, *op. cit.*, p. 307.

situation de Samonas à Byzance appelle la comparaison avec un certain nombre de cas analogues dans la capitale des califes. Qu'il s'agisse de l'eunuque Mu'nis, général en chef à l'époque de Muqtadir, certainement grec d'origine, car nous savons qu'il servit d'interprète lors de l'ambassade byzantine de 305/917 (1), de Ġarīb al-Ḫāl (l'Etranger oncle maternel), frère de la fameuse Šaġab, mère de Muqtadir, ancienne esclave grecque (2), un des principaux dignitaires à la cour, du chambellan Naṣr al-Qušūrī, qui lui aussi servit d'interprète en 305, et dont nous savons qu'en 310/922-3, il fit venir auprès de lui son frère « du pays des Rūm » (3), nous avons affaire à des Grecs, sans doute d'Anatolie, transplantés à Bagdad, et qui, s'y trouvant bien, y appellent parfois leurs parents. On imagine assez bien le frère de Šaġab ou celui de Naṣr éprouvant à leur arrivée à Bagdad les mêmes sentiments que le père de Samonas à Constantinople. Quant à Andronic, il est un des nombreux exemples de ces transfuges de l'un et l'autre camp qu'on rencontre à chaque époque de l'histoire arabo-byzantine, de ces révoltés sympathiques parmi lesquels l'épopée byzantine aime à choisir ses héros (4).

L'ambassade de Choirosphaktès nous montre aussi quelle était la tâche compliquée d'un envoyé byzantin à la cour de Bagdad et les intrigues qui pouvaient se nouer en marge de sa mission. A la suite de cette ambassade, l'échange de l'automne de 905, interrompu, si notre hypothèse est exacte, par l'entrée en rébellion d'Andronic Doucas et le soupçon qu'il complotait pour renverser l'empereur avec l'aide escomptée des Arabes, fut repris et complété en 295/907-908.

* * *

Les relations diplomatiques reprirent activement quelques années plus tard à la suite d'incidents qui s'étaient produits dans l'île de Chypre, qui formait une sorte de condominium arabo-byzantin, les habitants payant tribut à la fois aux Arabes et aux Grecs, mais restant neutres dans la guerre. Le traité que les Chypriotes avaient avec les Musulmans depuis l'époque de Mu'āwiya spécifiait que le tribut versé de chaque côté était le même, 7000 dinars d'un côté comme de l'autre, que les Musulmans n'avaient pas à défendre les Chypriotes contre une attaque de leurs adversaires, mais que les Chypriotes n'avaient pas non plus à secourir les Musulmans. Ils devaient se montrer toutefois loyaux envers les Musulmans et notamment les avertir de ce que les Grecs pouvaient tramer contre eux (5). Il semble, d'après une source arabe, que

(1) Vasiliev, éd. fr. II/2, p. 79.
(2) Mas'ūdī, *Avertissement*, 376, trad. 481.
(3) Hamadānī, Ms. Paris 1469, p. 22 a.
(4) Il y a un cycle d'Andronic et Constantin Doucas. Voir H. Grégoire dans *Mélanges Iorga*, 1933, et *Revue des Etudes grecques*, 1933. On connaît aussi l'exemple de Manuel et de Théophobe, et les romans de chevalerie arabes sont pleins d'épisodes du même genre.
(5) Voir Abū 'Obaid al-Qāsim b. Sallām, *Kitāb al-Amwāl*, Le Caire, 1357/1935 p. 171-175 ; Belāḏorī, *Futūḥ al-Buldān*, éd. de Goeje, 152-158, éd. du Caire, 1319 H., 159-164 ; Ṭabarī, I, 2826, où il est dit que les Musulmans doivent choisir parmi les Chypriotes leur patrice. Cf. Vasiliev, II, éd. russe, p. 50-51, Hill, *The History of Cyprus*, Cambridge, 1940, I, 285 sq.

réciproquement les Chypriotes devaient renseigner les Byzantins sur la situation des Arabes (1). Ce pacte curieux pouvait fournir matière à des divergences d'interprétation. Aussi la manière de se comporter avec les Chypriotes et l'opportunité de rompre le traité avaient-elles fait l'objet du côté musulman, à la suite d'un incident, d'une consultation juridique, vraisemblablement au début du règne de Hārūn ar-Rašīd. Les réponses des juristes, consultés par l'émir des marches frontières 'Abd al-Malik b. Ṣāliḥ (2) nous ont été conservées par le *Kitāb al-Amwāl* d'Abū 'Obaid al-Qāsim b. Sallām (154-223/770-837), d'après les archives mêmes de l'émir en question, et reproduites, d'après cet auteur, par Belāḏorī dans son *Kitāb Futūḥ al-Buldān*. A l'époque qui nous intéresse, le régime de Chypre était toujours cette situation hybride.

Les Byzantins n'ignoraient évidemment pas que les Chypriotes étaient tenus de renseigner les Arabes. Aussi, lorsque, à la fin du règne de Léon VI, la flotte d'Himérios se prépara à entreprendre des opérations contre le littoral syrien, les Grecs entamèrent-ils des négociations secrètes avec les Chypriotes pour empêcher que des informations ne parvinssent en Syrie et pour en obtenir au contraire sur la situation des places du littoral (3). Dans l'été de 910, Himérios débarquant à Chypre, massacra et réduisit en captivité un certain nombre de Musulmans séjournant à Chypre, peut-être avec la complicité d'une partie de la population grecque de l'île. Prenant ensuite Chypre comme base, il put opérer des débarquements sur la côte de Syrie (4). Les Musulmans ne manquèrent pas, dès qu'ils le purent, d'exercer de terribles représailles, et, en 911 (5), le renégat grec Damien (arabe Damiāna), commandant la flotte arabe (6), occupa pendant quatre mois l'île qu'il mit à feu et à sang, et emmena une grande partie de la population chrétienne en esclavage, en particulier des ouailles de l'évêque de Chytri, Demetrianos.

L'évêque n'hésita pas à partir à la recherche de ses brebis, et, bien qu'il fût déjà très âgé, se rendit lui-même à Babylone (Bagdad), auprès du calife dont il obtint une

(1) Auzā'ī, dans Abū 'Obaid, p. 175 : *'alā an lā yaktumū 'l-Muslimīna amra 'aduwwihim, wa-lā yaktumū 'r-Rūma amra 'l-Muslimīna.*
(2) Voir sur lui, *Encycl. de l'Islam*, I, 51.
(3) Constantin Porphyrogénète, dans le passage du *Livre des Cérémonies* relatif à la préparation de l'expédition navale d'Himérios, nous renseigne sur la mission qui avait été assignée à Léon Symbatikios, ἄρχων Κύπρου, et qui dépasse quelque peu le droit d'informer les Grecs que le traité reconnaissait aux Chypriotes ; p. 657 : ...ἀποστεῖλαι ἀκριβεῖς κατασκόπους εἴς τε τὸν κόλπον τῆς Ταρσοῦ καὶ εἰς τα Στόμια (aṯ-Ṯuġūr), ἔτι δὲ καὶ πρὸς Τρίπολιν καὶ Λαοδίκειαν, ἵνα ἐκ τῶν ἀμφοτέρων μερῶν ἐνέγκωσι μανδάτα, εἴ τι διὰ μελέτης ἔχουσιν οἱ Σαρακηνοί ; p. 660 : il est chargé, en même temps que le stratège des Cibyrrhéotes et le catépano des Mardaïtes d'Attalia, ἵνα ἔχωσιν ἀσφάλειαν καὶ ἀκρίβειαν, καὶ μὴ παραχωρῶσίν τινα τῶν ἀγνωρίστων πρὸς Συρίαν ἀπελθεῖν, καὶ δι' αὐτῶν ἀποκομισθῆναι εἰς Συρίαν τὰ ἀπὸ Ῥωμανίας μανδάτα. Cf. Vasiliev, II, éd. russe, p. 173, 178, 179. On ne peut guère appeler cela qu'une violation de la neutralité.
(4) Mas'ūdī, *Prairies d'Or*, VIII, 281-2 (Vasiliev, éd. fr. II/2, p. 43) ; cf. Vasiliev, II, éd. russe, p. 181 ; Hill, *op. cit.*, 294. Mas'ūdī souligne la violation par les habitants du traité de Chypre, p. 282.
(5) En 299/29 août 911-7 août 912. Corriger dans Vasiliev, II/2, 43, avril en août.
(6) Il est émir de Tyr, d'après Cedrenus, II, 273, 284, ce que ne confirment pas les historiens arabes qui ne le mentionnent qu'à Tarse (Ṭabarī, III, 2154, 2160, 2200).

audience personnelle. Il lui exposa que les Chypriotes, en vertu du pacte, ne devaient pas être traités comme des ennemis et réduits en esclavage et sans doute dut-il les défendre contre les accusations de trahison qu'on aurait pu porter contre eux. Le calife fut ému et donna l'ordre de réparer l'injustice. Les Chypriotes furent libérés et l'évêque put rentrer avec eux à Chypre. Ces détails nous sont connus par la *Vie* de Saint Demetrianos publiée en 1907 par H. Grégoire (1).

Nous ne savons pas à quel moment exactement Demetrianos se rendit à Bagdad et combien de temps il s'écoula entre son voyage et les sanglantes représailles de Damien. Demetrianos, en tant qu'appartenant à une population ayant un traité avec les Musulmans pouvait se rendre librement et de sa propre autorité à Bagdad. Il n'est pas nécessaire de supposer qu'il ait eu une mission officielle de la part de Byzance ou qu'il ait été accompagné par un représentant de l'empereur. Mais il est assez vraisemblable que sa démarche n'a pas été ignorée de Constantinople, et qu'elle a un certain rapport avec une lettre que le Patriarche Nicolas le Mystique envoya au calife précisément sur cette question de Chypre et le traitement que Damien avait fait subir à l'île. Nicolas qui, comme nous l'avons vu, avait dû se démettre de ses fonctions, avait été rappelé par Alexandre successeur de Léon, puis était devenu, après la mort d'Alexandre le 6 juin 913 et l'avènement de Constantin Porphyrogénète enfant, président du Conseil de Régence.

Dans un article récent, R. J. H. Jenkins (2) a montré que cette lettre, considérée jusqu'alors comme envoyée à l'émir de Crète, sur la foi d'une adresse fautive dûe à une erreur de copiste (3), était en réalité adressée au calife, qui était alors Muqtadir, fils de Muʿtaḍid. La forme, le ton et le contenu, dont Jenkins a étudié minutieusement le détail, montrent qu'elle est sans erreur possible écrite au nom de l'empereur et à destination du souverain de l'empire islamique. Elle roule en effet autour de la situation juridique des Chypriotes et de la violation du pacte par Damien. A qui pouvait-on en appeler, dans l'Islam, des excès de Damien ? Certainement pas à un petit émir, chef de pirates, dont l'autorité ne s'étendait pas au-delà de son île, mais au chef de la communauté musulmane, au nom de laquelle avait été conclu l'antique pacte avec les Chypriotes.

On peut dater assez exactement la lettre de Nicolas. Elle est postérieure à la mort de Damien, survenue en 301 (7 août 913-26 juillet 914) à la suite d'une maladie

(1) Dans *Byz. Zeitschrift*, XVI, p. 207-240. Cf. R. J. H. Jenkins, *The mission of St. Demetrianus of Cyprus to Bagdad*, dans *Mélanges H. Grégoire*, I (1949), p. 267-8.

(2) Voir la note précédente.

(3) Cf. la lettre de Romain Lécapène à l'émir d'Egypte qui est en réalité adressée à un prince arménien : Runciman, *Romanus Lecapenus*, p. 159 ; cf. *Ann. de l'Inst. d'Et. Or.*, Alger, II (1936), p. 207-209. Voir cette lettre dans Migne, *P. G.*, 111, 27-40 ; Δελτίον..... II (1889), 108-116. Une traduction russe en est donnée dans Vasiliev, II, éd. russe, *Appendice*, p. 197-203, un résumé dans Grumel, *Regestes*.... II, p. 156. L'exposé de Vasiliev, éd. russe, II. p. 180 sq. et p. 208, fondé sur l'exactitude de l'adresse à l'émir de Crète, doit être modifié.

qui l'emporta en pleine expédition navale (1) : Nicolas y fait allusion comme à un effet de la vengeance divine. Peut-être la lettre est-elle à placer entre cette date et celle de février 914, où l'impératrice Zoé, mère de Constantin Porphyrogénète, chassa Nicolas du Palais avec les autres membres du Conseil de régence et l'invita à ne plus s'occuper désormais que de son église (2). Jenkins a pensé que la lettre avait été portée à Bagdad par un envoyé accompagnant Demetrianos ou quelque temps après le départ de l'évêque pour Bagdad ; dans cette dernière hypothèse, Demetrianos aurait encore été présent dans la capitale califienne quand cette lettre y parvint. La phrase : « Et ceci (à savoir les événements de Chypre) nous a poussé à vous écrire et à vous envoyer les messagers qui ont déjà été envoyés auprès de votre puissance donnée par Dieu » (3), peut en effet être interprétée dans ce sens. Demetrianos aurait alors été un de ces envoyés. On peut toutefois se demander pourquoi, en ce cas, la lettre ne fait pas allusion à la requête qu'a dû présenter Demetrianos de renvoyer les Chypriotes prisonniers dans leur pays et se contente d'inviter, instamment d'ailleurs, le calife à rendre aux Chypriotes leur ancien statut et à ne les soumettre à aucune vexation. Il semblerait plus naturel de considérer le voyage de Demetrianos comme postérieur à cette lettre.

Quoi qu'il en soit, il est intéressant d'examiner quelques unes des idées exprimées dans la lettre de Nicolas, tant du point de vue de l'affaire de Chypre que du point de vue des relations arabo-byzantines en général.

En ce qui concerne les événements de Chypre, il semble que cette lettre trahisse implicitement un certain sentiment de culpabilité de la part des Grecs. Le premier responsable de la conduite de Damien, quelqu'odieuse qu'elle ait été, est en effet Himérios qui a tout de même débarqué dans un pays neutre et massacré les Musulmans qui s'y trouvaient. C'est l'acte d'Himérios qui a déchainé la colère des Musulmans. Nicolas le reconnait puisqu'il dit que c'est sur Himérios qu'ils auraient dû se venger (4). Si l'on considère les tractations des Byzantins avec Léon Symbatikios, chef des Chypriotes, et le concours que ce dernier apporta à l'expédition d'Himérios, d'après Constantin Porphyrogénète (5), on peut certainement parler d'une complicité d'une partie tout au moins de la population de l'île. Mais Nicolas s'efforce de disculper

(1) Théoph. cont., 388, Sym. Mag., 723, G. Moine, 880 ; Cedrenus, II, 284 ; Ibn al-Aṯīr, sous 301 (Vasiliev, II/2, éd. fr. p. 145).

(2) Cf. Runciman, *op. cit.*, 52 ; Bréhier, *Vie et mort de Byzance*, 157 (= *Vita Euthymii*, p. 73 ; G. Moine, 879).

(3) Migne, 29 (trad. Vasiliev, *App.*, p. 198) ...πρὸς τὸ γράφειν ἡμᾶς παρωρμήσε καὶ πρὸς τὴν ἀποστολὴν τῶν ἤδη πρὸς τὴν θεόδοτον ὑμῶν ἐξουσίαν ἀπεσταλμένων. Il n'est toutefois pas sûr qu'il ne s'agisse pas des messagers mêmes qui ont été chargés de porter la lettre en question. Cf. Vasiliev, éd. russe, p. 208, où ce passage est cité.

(4) Migne, 33 (trad. Vasiliev, *App.* p. 202). Le ἀντὶ τοῦ μάχεσθαι πρὸς Ἡμέριον laisserait croire, selon Jenkins, p. 275, que Nicolas a ignoré que précisément Léon de Tripoli et Damien ont bien rendu la pareille à Himérios, en octobre 911 (Vasiliev, II, éd. russe, p. 182). Mais le ravage de l'île par Damien étant antérieur, Nicolas veut peut-être simplement dire qu'au moment où il châtiait les Chypriotes, il aurait dû plutôt poursuivre Himérios, ce qu'il n'a fait qu'ensuite.

(5) Voir p. 63, n. 3.

entièrement les Chypriotes qui, dit-il, n'ont nullement trahi les engagements qu'ils avaient à l'égard des Musulmans, se sont toujours scrupuleusement acquittés de leurs obligations financières, et n'avaient d'ailleurs aucun moyen de s'opposer aux violences d'Himérios contre les Musulmans.

La lettre de Nicolas nous montre d'autre part quelle idée on se faisait à Byzance des obligations des Chypriotes envers les Musulmans, encore que cela ne soit pas très précis et ne corresponde pas exactement à ce que nous savons par les sources arabes. Peut-être peut-on compléter par là les données très succinctes des textes arabes. Les Sarrazins, nous dit Constantin Porphyrogénète (1), lèvent un tribut (φορολογοῦσιν) sur Chypre ; les Chypriotes, nous dit Nicolas, sont tributaires (ὑποφόροι τῆς ὑμῶν κατέστησαν ἐξουσίας), ils ont un traité, des conventions (σπονδαὶ εἰρηνικαί, συνθῆκαι) (2) ; ils ne considèrent pas les Musulmans comme des ennemis. On pourrait même croire, à voir l'insistance avec laquelle le Patriarche recommande au calife la justice envers ses sujets, qu'il regarde les Chypriotes comme des sujets du calife, ce qu'ils n'étaient pas en réalité. Il semble admettre aussi que le calife doit assistance et secours aux Chypriotes, car il dit que si d'autres que les Sarrazins leur eussent fait violence, ils eussent dû recevoir le secours de ceux-ci. Or, d'après ce que nous savons du traité, il était au contraire spécifié que les Arabes n'avaient pas à défendre les habitants de l'île contre une attaque d'un adversaire, et qu'ils n'avaient pas à se porter secours réciproquement.

Dans l'objection que les Musulmans sont censés présenter à l'argumentation de Nicolas, il est dit que, quand Himérios s'empara des Musulmans qui étaient dans l'île et les mit à mort, ils auraient dû, en vertu, des conventions, être sauvegardés par les Chypriotes et renvoyés à leur lieu de résidence. Ni Ṭabarī, ni Abū ʿObaid ne font allusion à une clause de ce genre, peut-être parce qu'ils ne donnent qu'un résumé du traité. Mais elle est assez vraisemblable : les Musulmans à Chypre devaient jouir du même traitement que les Chypriotes en territoire islamique. Or ceux-ci, en tant qu'habitants d'un pays ayant un traité avec les Musulmans (3), obtenaient automatiquement l'*amān* et la qualité de *mustaʾmin* (4), c'est-à-dire que, comme tout autre *ḥarbī* admis à séjourner en pays musulman, ils jouissaient de la sauvegarde et étaient sous la protection des autorités musulmanes pour leur vie et leurs biens. On sait que le *mustaʾmin*, même si la guerre éclate entre son pays et le pays musulman dans lequel il se trouve, continue à jouir de l'*amān* et peut retourner chez lui en toute sécurité. Le terme *mustaʾmin* est employé par les juristes aussi bien pour l'étranger en territoire musulman que pour le Musulman en territoire étranger (5). Il est donc probable que le Musulman était *mustaʾmin* à Chypre comme le Chypriote l'était en Syrie par

(1) *De Thematibus*, 40.

(2) Migne, 29 (Cf. Vasiliev, éd. russe, II, p. 52, n. 1 et 2 ; *Appendice*, p. 198-199).

(3) *Muʿāhadūn*, *muwādaʿūn*. Voir sur ces termes Heffening, *op. cit.* p. 31 sq.

(4) Cf. Māwerdī, *Aḥkām Sulṭāniya*, trad. Fagnan, Alger, 1915, p. 307 (*wa-li-ahl al-ʿahd, idā daḫalū dār al-islām al-amān...*) ; Heffening, 33. Voir dans ce dernier ouvrage, pour les droits que confère l'*amān*, p. 37 sq.

(5) Heffening, 13.

exemple. Les Chypriotes auraient donc dû protéger les Musulmans contre Himérios et les renvoyer sains et saufs en territoire musulman. Il semble d'ailleurs, d'après la lettre de Nicolas, que les Chypriotes en ont peut-être eu le désir, mais qu'il n'était pas en leur pouvoir de s'opposer à la volonté de l'amiral byzantin.

D'ailleurs, à partir de quand y avait-il trahison et violation réelle du pacte entrainant une dénonciation du traité et une déclaration de guerre aux habitants de Chypre, c'est ce sur quoi les juristes musulmans consultés par ʿAbd al-Malik b. Ṣāliḥ au VIIIe siècle (1) n'étaient pas d'accord. Ils reconnaissaient bien que les Chypriotes n'étaient pas envers les Musulmans d'une fidélité à toute épreuve, mais il n'y eut guère qu'un docteur pour recommander une dénonciation formelle du pacte (2). La plupart furent pour le maintien du statu quo et pour une solution de douceur : c'est ce que fait remarquer Abū ʿObaid. Dans l'ensemble, ils conseillèrent la fidélité au pacte, même s'il y avait un acte de trahison de la part de certains Chypriotes (3).

C'est en somme ce que demande aussi Nicolas après l'affaire de 910, tout en n'admettant pas qu'il y ait la moindre part de culpabilité de la part des Chypriotes. S'il l'avait admis, il aurait pu plaider que c'était le fait d'une minorité et que la majorité ne devait pas être châtiée pour une minorité. C'est ce que concluait déjà Abū ʿObaid (4) après avoir rapporté les différentes opinions et notamment celle de Mūsā b. Aʿyan qui avait estimé que peut-être l'ensemble de la population n'était pas coupable (5).

Nicolas use aussi de l'argument des services rendus par les Chypriotes aux Musulmans et qui sont peut-être plus considérables que ceux qu'ils rendent aux Byzantins. Il est curieux que là, il se rencontre avec Mālik b. Anas, fondateur de l'école mālikite et l'un des juristes consultés par ʿAbd al-Malik b. Ṣāliḥ. Celui-ci faisait remarquer que les Musulmans tiraient un avantage certain de leur traité avec Chypre, car sans parler du tribut non négligeable, ce traité leur permettait de profiter de certaines occasions dans la guerre contre les Grecs, et ainsi, ils n'avaient pas d'intérêt à le rompre. Il conseillait donc à ʿAbd al-Malik, vu qu'aucun gouverneur précédent n'avait dénoncé le traité, de ne pas se hâter de le faire et de ne pas déclarer la guerre aux Chypriotes avant d'avoir une preuve certaine de trahison de leur part (6).

Si Nicolas avait connu cette consultation, il aurait pu en faire état auprès du calife et lui rappeler la réponse d'Ismāʿīl b. ʿAyyāš, pour appuyer sa condamnation de

(1) La date n'en est pas donnée par Abū ʿObaid ; la consultation est en tout cas antérieure à 175/791-2, date de la mort de Laiṯ b. Saʿd, l'un des juristes consultés.

(2) Al-Laiṯ b. Saʿd que Šāfiʿī proclamait meilleur juriste que Mālik. Son opinion : Abū ʿObaid, 171-2. Les autres juristes consultés sont Sufyān b. ʿUyaina (m. en 198), Mālik b. Anas (m. en 179), Mūsā b. Aʿyan (m. en 177), transmetteur de Auzāʿī, Ismāʿīl b. Ayyāš (m. en 182), Yaḥya b. Ḥamza (m. 183), Abū Isḥāq Ibrāhīm al-Fazārī (mort à Miṣṣīṣa en 188, et surnommé Ṣāḥib as-siyar), Maḫlad b. Ḥusain (mort en 191). En dehors de cela, Abū ʿObaid rapporte aussi l'opinion de Auzāʿī, m. en 157, sur le statut de Chypre.

(3) Abū ʿObaid, p. 171.

(4) *Id.* p. 175 : *an lā yuʾḫada ʾl-ʿawāmm bi janāyat al-ḫāṣṣa.*

(5) *Id.* p. 173 : *wa-laʿalla ğamāʿatahum lam tumāliʾ ʿalā mā kāna min ḫūṣṣatihim.*

(6) *Id.*, p. 172-3. D'ailleurs, l'Islam ne conclut un pacte de ce genre que s'il y a avantage. Voir Sarahsī, *Kitāb al-Mabsūṭ*, X, 88.

la déportation des Chypriotes par Damien. Ce juriste faisait en effet remarquer que, à l'époque omeyyade, al-Walīd b. Yazīd emmena les habitants de l'île en captivité en Syrie, mais que les juristes réprouvèrent sa conduite. Quand Yazīd b. al-Walīd ramena ces malheureux dans leur île, les Musulmans applaudirent à cet acte jugé équitable (1).

Mais le renégat Damien ne prit pas soin de consulter les juristes comme le pieux émir abbasside. On ne s'étonnera pas de la violence avec laquelle s'exprime Nicolas quand il parle de Damien. Son seul nom lui inspire de l'horreur, et pour lui, comme il avait abjuré sa foi, il ne pouvait être qu'un faux Musulman.

Au point de vue général des relations arabo-byzantines, la lettre contient les lieux communs courants de la correspondance diplomatique, comme on en trouve dans celle qui a trait à la paix et à l'échange des prisonniers : appel aux sentiments de justice et d'humanité, au désir de mériter les louanges et l'amour du peuple, etc. Elle est empreinte d'une grande courtoisie à l'égard du calife, même dans le reproche d'avoir laissé s'accomplir une violation des engagements pris par ses prédécesseurs ; on y notera l'idée du partage, voulu par Dieu, du monde entre la puissance romaine et la puissance sarrazine, cette dernière évidemment en tant qu'héritière, aux yeux des Byzantins, de l'empire perse. Que le calife soit considéré par l'empereur comme un frère, spirituel, à titre de détenteur du pouvoir de par la volonté divine, n'a rien d'étonnant, bien que l'attribution de ce titre à un Infidèle ait été parfois critiquée (2). Romain Lécapène qualifie aussi de frère le calife ar-Rāḍī dans une lettre de 326/938 (3). Ce titre est donné fréquemment par les empereurs à des souverains étrangers, surtout chrétiens. Mais déjà, entre le IV et le VII[e] siècle, l'empereur et le roi des Perses se désignaient réciproquement ainsi et le calife, successeur du Grand Roi, a ainsi hérité de son titre (4).

Que la lettre de Nicolas ait précédé ou non le voyage de Demetrianos, la démarche de ce dernier fut couronnée de succès. Faut-il attribuer la décision du calife aux sentiments de son entourage où les gens d'origine grecque étaient nombreux ? Peut-

(1) *Id.*, p. 173-4. L'argument employé d'autre part par Nicolas, à savoir que si le calife admet l'acte de Damien, il pourrait tout aussi bien faire la guerre aux Chrétiens de Syrie pour se venger des expéditions byzantines, ne peut avoir aucune valeur aux yeux des Musulmans, car le statut des Chrétiens de Syrie, sujets protégés, n'est pas le même que celui des Chypriotes, étrangers ayant un pacte. Pour les premiers le pacte qui les lie est la *ḏimma*, les autres sont liés par un traité, *'ahd*, appelé aussi *fidya* (Abū 'Obaid, 174). Si ces derniers violent le pacte, ils deviennent des ennemis qu'on combat ; pour les autres la rupture du pacte de *ḏimma* n'entraîne que des conséquences intérieures à l'Islam. Voir le statut des *ḏimmī* dans SANTILLANA, *Istituzioni*, p. 77 84. En fait, l'hypothèse de Nicolas s'est plusieurs fois réalisée, notamment après les victoires byzantines de la seconde moitié du X[e] siècle.

(2) Par exemple pour le cas d'Andronic II : PACHYMÈRE, II, 246.

(3) Sibṭ ibn al-Ğauzī dans VASILIEV, II/2, éd. fr. p. 172.

(4) Voir sur l'emploi de cette appellation à Byzance la note détaillée de F. DÖLGER, *Johannes VI. Kantakuzenos als dynastischer Legitimist*, dans *Seminarium Kondakovianum*, X (1938), p. 23, n. 18. Cf. BRÉHIER, *Institutions de l'emp. byz.*, 283, 284.

être la décision du calife fut-elle aussi inspirée par le vizir 'Alī b. 'Isā, homme pieux et juste, qui précisément exerça son premier vizirat de 301 à 304/913-916 (1).

* * *

Nous n'examinerons pas aujourd'hui d'autres épisodes des relations diplomatiques entre Byzance et l'Islam au cours du X[e] siècle. Ils sont nombreux et nous avons la chance de posséder sur certains d'entre eux des renseignements historiques assez détaillés. Telles sont les réceptions somptueuses d'ambassadeurs grecs à Bagdad en 305/917 ou d'ambassadeurs arabes à Constantinople, en 946. Telle est la curieuse histoire de l'envoi à Constantinople, par ordre du vizir 'Alī b. 'Isā, des Patriarches d'Antioche et de Jérusalem pour s'enquérir du sort des prisonniers arabes, prétendûment maltraités et contraints à se convertir, ambassade qui semble devoir être mise en rapport avec une lettre de Nicolas le Mystique au calife, dans laquelle il est précisément question d'une enquête que feront les envoyés du calife (2). Telles sont les négociations tant avec l'Iḫšīd d'Egypte qu'avec le calife pour préparer l'échange de 326/938, sur lequel nous possédons un fragment de la lettre au calife, et la réponse de l'Iḫšīd à Romain Lécapène ; celles de l'échange de 335/946, où l'ambassadeur byzantin, l'anthypatos, patrice et mystique Jean fit admirer à Damas sa connaissance de l'antiquité et de la philosophie grecques ; les nombreuses ambassades envoyées par Constantin Porphyrogénète à Saif ad-Daula d'Alep, dont on a des échos dans les vers d'Abū Firās et de Mutanabbī ; la préparation de l'échange de 355/956 par Abū Firās, alors prisonnier et l'ambassadeur de Saif ad-Daula, al-Ḥusain b. 'Alī Maġribī. Un des épisodes les plus fameux est aussi celui des négociations longues et compliquées entre l'empereur et les Buwaihides de Bagdad au sujet de l'affaire du rebelle Skléros, réfugié à Bagdad, où Nicéphore Ouranos d'une part, le cadi Baqillānī et Ibn Šahrām d'autre part déployèrent toutes les ressources de leur esprit subtil. Nous examinons plusieurs de ces épisodes (3) dans un ouvrage en cours d'impression sur l'histoire de la dynastie des Ḥamdanides, et nous nous proposons de consacrer un article à l'ambassade des deux patriarches, à laquelle nous venons de faire allusion ci-dessus.

Alger 1950

(1) On doit noter que, dans la *Vie* de Demetrianos (p. 232, l. 531 et 533, cf. ce que disent H. Grégoire, p. 212 et Jenkins, *op. cit.*, p. 273), l'acte de Damien est considéré comme une ἐπανάστασις, une rébellion, un acte contraire à la volonté du calife. La décision prise par Muqtadir de libérer les prisonniers serait donc inspirée par les mêmes motifs que celle de Yazīd b. al-Walīd vue plus haut, p. 68.

(2) Voir VASILIEV, éd. fr. II/2, p. 286-290, et pour la lettre de Nicolas : MIGNE, *P.G.*, 111, 309-320 (résumé dans GRUMEL, *Regestes*... II, p. 163, n° 659).

(3) Plusieurs également sont étudiés dans VASILIEV, II, 1[re] partie, dont l'édition française est en préparation.

XIII

La date des expéditions mésopotamiennes de Jean Tzimiscès

L'illustre maître auquel je me plais à rendre hommage en ces lignes a parfois montré comment il suffit d'un simple mot dans un texte pour fixer un point d'histoire controversé. Il en est ainsi pour la date des expéditions « arabes » de l'empereur Jean Tzimiscès, question à laquelle on a consacré, il y a une vingtaine d'années, plusieurs articles, et qu'un mot d'un texte arabe non encore versé au débat permet de résoudre.

L'empereur Jean Tzimiscès, qui avait fait ses premières armes en Orient, avait sur cette région des visées aussi grandioses que celles de son prédécesseur Nicéphore Phocas, qui, dans sa lettre en vers arabes au calife Muṭîʿ, n'envisageait rien de moins que la conquête de Damas, de l'Égypte et de Bagdad (1). Après son accession au trône par l'assassinat de Nicéphore Phocas, le 11 décembre 969, il ne put toutefois entreprendre des opérations personnelles de ce côté, la situation en Europe retenant dans cette partie de l'empire le gros de ses forces. Mais il était évident qu'il allait tenter de faire pour la Jazîra (Mésopotamie), ce que Nicéphore avait fait pour la Syrie du Nord, c'est-à-dire réduire l'émir ḥamdanide de Mossoul à n'être qu'un simple vassal de l'empire, comme l'émir d'Alep. Les circonstances étaient favorables : les possessions byzantines s'étendaient presque jusqu'à la région d'Amid, le Taron avait été annexé, les armées byzantines avaient poussé jusqu'à Mantzikert (2), et ainsi se dessinait un

(1) Voir G. von Grünebaum, *Eine poetische Polemik zwischen Byzanz und Bagdad im X. Jahrh.* Studia arabica, I, dans *Analecta Orientalia*, Rome, 1937, p. 57-58.

(2) Asoghik, *Hist. universelle*, trad. Macler, Paris, 1917, p. 43-44 ;

commencement d'encerclement de l'émirat de Mossoul. Dès que Tzimiscès en eut terminé avec les affaires d'Europe, il porta ses armes en Orient, avec le Domestique d'Orient, l'Arménien Mélias (1).

Nous avons, sur les expéditions que firent l'un et l'autre en Jazîra, plusieurs récits historiques qui sont loin de concorder. Les uns ne font état que d'une campagne qu'ils attribuent soit à l'empereur, soit au Domestique, d'autres connaissent une expédition de Tzimiscès et une de Mélias, mais ne sont pas d'accord sur la date de chacune d'elles (2).

Influencé par le récit de Mathieu d'Édesse, Schlumberger (3) a présenté les choses de la façon suivante : il y eut en 972-73 une expédition du Domestique Mélias au cours de laquelle celui-ci fut battu et fait prisonnier par les troupes ḥamdanides ; Mélias, avant de mourir en captivité, envoya à l'empereur une sanglante lettre de reproches qui détermina une campagne de ce dernier, en 974, destinée à venger la défaite de Mélias. Au cours de cette expédition, l'empereur envahit non seulement l'Arménie et la Mésopotamie, mais il serait arrivé à la

cf. Adontz, *Les Taronites en Arménie et à Byzance*, Byzantion, IX (1934), p. 373, X (1935), p. 541 ; Honigmann, *Die Ostgrenze des byz. Reiches*, Bruxelles, 1935, p. 147-49 ; Grousset, *Hist. de l'Arménie...*, Paris, 1947, p. 493.

(1) Sur le Domestique Mélias, voir Henri Grégoire dans *Byzantion*, VIII (1933), p. 79 sq.

(2) Voir Miskawaih, *Tajârib al-umam*, éd. et trad. Amedroz et Margoliouth, II, 312 ; Yaḥyâ ibn Sa'îd, *Annales*, éd. et trad. Kratchkovsky et Vasiliev, dans *Patr. Orientalis*, XXIII, p. 145 [353] ; Ibn Hamadhânī, *'Uyûn as-siyar*, Ms. Paris 1469, reproduit dans Miskawaih, *loc. cit.* ; Ibn Ẓâfir, *Kitâb ad-duwal al-munqaṭi'a*, Ms. Brit. Mus. Or. 3685, fo 13r ; Ibn al-Azraq, *Ta'rîkh Mayyâfâriqîn*, Ms. Brit. Mus. Or. 5803, fo 118 v ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, éd. du Caire, 1303 H, VIII 304, 307 ; Abû'l-Maḥâsin ibn Taghribirdî, *An-nujûm az-zâhira*, éd. du Caire, IV, 65 ; Mârî ben Sulaimân, *De Patriarchis nestorianis*, éd. Gismondi, Rome, 1899, I-1, 103, I-2, 91 ; Bar Hebraeus, *Chronography*, éd. et trad. Budge, Londres, 1932, p. 173-74 ; Asoghik, trad. Macler, 48 ; Mathieu d'Édesse, *Chronique*, trad. Dulaurier, Paris, 1858, p. 12 sq. ; Léon Diacre, éd. de Bonn, 1828, p. 159-166.

(3) G. Schlumberger, *L'épopée byzantine....* I (1896), 201 sq., 213 sq.

limite des territoires de Bagdad qu'il aurait eu l'intention de prendre.

Les informations détaillées de Léon Diacre et de Mathieu d'Édesse ne laissent aucun doute sur la réalité d'opérations conduites par l'empereur en 974, bien qu'elles n'aient probablement pas eu l'envergure que leur prêtent ces deux auteurs. Il est toutefois curieux que les historiens arabes ignorent cette grande expédition de Tzimiscès en Jazîra en 974 et que la seule qu'ils mentionnent de lui est placée par eux en 972. Miskawaih, contemporain des événements, chroniqueur des Buwaihides de Bagdad, suzerains de l'émir ḥamdanide de Mossoul, ne connaît même aucune expédition de l'empereur et ne mentionne que celle de Mélias, dont la défaite éveilla des échos retentissants à Bagdad.

Dans son article sur le nombre des « Araberzüge » de Tzimiscès, Anatasiévitch a voulu établir que la principale source arabe qui place une campagne de l'empereur en Jazîra en 972, Yaḥyâ d'Antioche, a fondu les deux affaires de 972 et de 974 en une seule qu'il a placée sous l'année 972. Cette théorie a été critiquée par Dölger qui a restitué aux informations de Yaḥyâ sur la campagne de 972 toute leur valeur et montré qu'il y eut deux expéditions de l'empereur, une en 972 et une autre en 974, suivies d'une autre, cette fois en Syrie, en 975 (1).

Grâce à une petite indication d'une source restée jusque-là inutilisée par les historiens de Byzance, nous sommes en mesure de confirmer les informations de Yaḥyâ et l'opinion de Dölger, et d'affirmer qu'il y eut bien une expédition de Jean Tzimiscès en Jazîra en 972, avant celle où Mélias fut fait prisonnier. Il s'agit de deux lettres, déjà signalées par Margoliouth, traducteur de Miskawaih, et composées par le secrétaire de chancellerie bagdadien Ibrâhîm aç-Çâbî', l'une

(1) Anastasievitch, *Die Zahl der Araberzüge des Tzimiskes*, Byz. Zeitschr. XXX (1929-1930), p. 400-405 ; Id. *La chronologie de la guerre russe de Tzimiscès*, Byzantion, VI (1931), p. 337, 342 ; Dölger, *Chronologie des grossen Feldzuges des Joh. Tzimiskes gegen die Russen*, Byz. Zeitschr. XXXII, p. 275-292. Cf. Honigmann, *op. cit.*, p. 97-98. Bréhier, *Le monde byzantin*, I, *Vie et mort de Byzance*, Paris, 1947, p. 205, adopte les conclusions d'Anastasievitch.

au nom du calife Muṭîʿ et adressée au chef de la maison buwaihide en Perse, Rukn ad-daula, l'autre au nom de l'émir buwaihide de Bagdad, ʿIzz ad-daula Bakhtiyâr, et destinée au même Rukn ad-daula, toutes deux concernant le même fait, c'est-à-dire la victoire des Musulmans sur le Domestique Mélias (1). Dans ces deux lettres, dont les termes sont à peu près identiques et qui ne diffèrent que sur des points de forme sans importance historique, il est fait mention d'une expédition conduite par l'empereur (*ʿaẓîm ar-Rûm*) personnellement et qui précéda celle de Mélias. La date n'en est pas indiquée, mais l'allusion au séjour de ʿIzz ad-daula dans le Bas-Irâk et les circonstances de l'expédition qui sont exactement celles de la campagne que les historiens arabes racontent sous 361 H et qui se développa pendant les derniers mois de cette année hégirienne et le premier de 362, c'est à dire pendant l'automne de 972, ne laissent aucun doute. Après cette mention, les deux lettres racontent les préparatifs musulmans qui suivirent et les opérations qui aboutirent à la capture du Domestique Mélias, le 30 ramaḍân 362 (4 juillet 973).

Voici quels sont les passages importants de la lettre du calife à Rukn ad-daula, dont plusieurs pages sont auparavant consacrées à la louange de Dieu et à des éloges du calife, de Rukn ad-daula et de ʿIzz ad-daula :

« Vous avez appris — que Dieu vous accorde une belle assistance ! — ce qui est advenu de l'empereur des Romains (*ʿaẓîm ar-Rûm*) (2) quand le séjour de ʿIzz ad-daula Abû

(1) Abû Isḥâq Ibrâhîm aç-Çâbi', *Al-mukhtâr min rasâ'il* ... éd. Chekib Arslân, Baʿabda, 1898, p. 43-51 et 52-56. Les lettres officielles de Çâbi', dont une partie seulement a été éditée, contiennent souvent des renseignements historiques de quelque importance. Ainsi dans deux lettres du manuscrit de Paris 3314, adressées de Bagdad à l'émir ḥamdanide d'Alep Saʿd ad-daula après la libération de Bardas Skléros par le Buwaihide Çamçâm ad-daula, Skléros est recommandé à la bienveillance de l'émir d'Alep à qui il peut être utile (f° 211-212, 212-213). Cf. aussi M. Canard, *Deux documents arabes sur Bardas Skléro*, Studi bizantini, vol. V-1, Rome 1939.

(2) Sur ce terme désignant l'empereur, litt. le grand, le considérable (chef) des Romains, voir M. Canard, *Recueil de textes relatifs à l'émir Sayf-al-daula*, Alger, Paris, 1934, p. 997, n. 3, et *Une lettre de Muḥammad ... al-Ikhchîd ... à l'empereur Romain Lécapène*, Ann. de l'Inst. d'Ét. Or. Alger, II (1936), p. 195, n. 2. Le terme n'est pas appliqué au Domestique, dit *ad-Dumustuq* ou *an-nâ'ib 'an 'aẓîmihim*, le lieutenant de leur empereur (Çâbi', p. 53).

Mançûr, *maulâ* (client) de l'Émir des Croyants — que Dieu l'ait en sa garde ! — s'est prolongé à Wâsiṭ (1). Confiant dans la longue distance qui le séparait d'Abû Taghlib Faḍl Allâh fils de Nâcir ad-Daula, préfet de l'Émir des Croyants, l'empereur a cherché à se procurer secours et assistance, il a, au prix de longs efforts, recruté des défenseurs et des renforts, il a profité de l'occasion qui s'offrait à lui, il a guetté le moment favorable de cette inattention (de ses adversaires), il a marché à la tête d'une troupe énorme d'Infidèles, il est parvenu à grouper autour de lui une foule d'hommes nombreuse à l'extrême, il a pénétré profondément dans le pays d'islâm jusqu'à Nisibe, a fondu sur elle et a fait subir de cruelles épreuves à tous les Musulmans et protégés qui s'y trouvaient.

A la suite de cela, sont alors parvenues des lettres d'Abû Taghlib à l'Émir des Croyants et à ʿIzz ad-daula son *maulā* — que Dieu lui accorde sa protection et son amitié ! — au sujet de la douleur qui l'a accablé et s'est emparée de lui, et de la demande qu'il faisait de renforts propres à augmenter le nombre de ses hommes et sa force.

L'Émir des Croyants a été longuement préoccupé par ces événements et violemment troublé, et cela l'a poussé à faire venir ʿIzz ad-daula — que Dieu veille sur lui ! — et les troupes qui sont sous ses ordres — que Dieu leur donne la victoire ! — Il a rapidement et en toute hâte tourné ses rênes vers elles, a répondu « présent ! » à l'appel de l'Émir des Croyants avec obéissance et zèle, est revenu à sa place de service et à son lieu de séjour dans la capitale et a obéi à l'ordre qui lui était donné d'aller porter aide à Abû Taghlib avec une masse compacte d'hommes aptes à rencontrer les Romains et de héros et de guerriers d'élite, formée de troupes kurdes et arabes. Ces troupes sont arrivées vers lui et se sont groupées autour de lui. Sont partis en même temps des détachements de la capi-

(1) Cf. Miskawaih ; son départ est mentionné sous 360, p. 295, et son retour sous 361, p. 305, mais il est douteux qu'il soit rentré avant la prise de Nisibe, comme on voit d'après Çâbi',

tale, déployant tous leurs efforts pour apporter leur secours. Tous ont mis leur confiance dans le maître des mondes et ont mené leur tâche à bonne fin par le mot d'ordre de l'Émir des Croyants, ils ont porté coup sur coup aux tyrans infidèles et aux rebelles impies et ont remporté victoire sur victoire jusqu'au jour où Dieu a mis le sceau à leurs succès par l'arrivée de lettres exposant la situation des « ghazis » de certaines de nos forces dans la région de Mouch et du Taron, et où il était dit qu'ils étaient entrés dans un pays dont les habitants se fiaient illusoirement à l'âpreté de leurs chemins et à la rudesse de leurs routes et pensaient que la carrière à parcourir pour les atteindre était trop longue et qu'il était extrêmement difficile d'arriver jusqu'à eux. Mais Dieu nous donna la supériorité et nous accorda la victoire sur eux. Ils furent dominés, contraints et subjugués par la force et furent massacrés et capturés jusqu'à l'extrême limite. Les Musulmans eurent les mains pleines de captifs, de bâts, de chevaux, de mulets, d'argent, d'objets précieux, de butin et de dépouilles et ils revinrent sains et saufs avec toute leur proie. Louanges à Dieu et grâces lui soient rendues !

Une troupe d'ennemis de Dieu partit avec un certain nombre de leur *zirwâr* (1) vers une forteresse musulmane près de Badlîs (Bitlis), et Samîrâm (2), qui avaient été garnies de gens pour les protéger et où avaient été disposés des hommes pour les défendre. Ils en firent le siège. Mais quand leur convoitise se fut affermie dans leur entreprise, tous ces hommes se levèrent contre eux, implorèrent l'aide de Dieu maître de majesté qui leur accorda la victoire et ils tuèrent une quantité innombrable d'ennemis. A Dieu appartient la puissance et de lui vient l'assistance !

Après cela arrivèrent à Abû Taghlib et à ceux qui lui avaient été envoyés, se succédant sans interruption, les nouvelles qu'une armée s'était établie dans le Baṭn Hinzît et sa région (l'Anzitène), au passage de l'Euphrate et dans son voisinage : on mentionnait la quantité de troupes et d'armement

(1) Ce terme désigne un chef qui est au dessous du patrice, peut-être un turmarque.

(2) Il ne s'agit sans doute pas de Samîrâm du Târom, aux confins orientaux de l'Adherbeidjan.

qu'elle comptait, sa masse et l'extrême étendue qu'elle couvrait. Abû Taghlib fit partir alors son frère Hibat Allâh fils de Nâcir ad-daula à la tête d'un grand nombre d'hommes que lui avait envoyés ʿIzz ad-daula — que Dieu l'ait en sa garde ! — car ils étaient les plus forts parmi les troupes qui s'étaient rassemblées autour de lui et les plus dignes de ramener la victoire et le succès dans son camp, et à la tête d'hommes qui s'étaient joints à eux, membres des tribus arabes avec leurs valeureux chefs, hardis guerriers kurdes avec leurs « enfants perdus » (*çaʿâlîk*). Ils partirent avec des poitrines dilatées et de vastes espoirs et arrivèrent à l'extérieur d'Amid le mardi 27 ramadan de l'année 362 (1 juillet 973). Ils apprirent que la nouvelle était vraie de la présence du Domestique — que Dieu le maudisse ! — et de son arrivée à la sortie des défilés à la tête de 50.000 hommes, dont 20.000 étaient des guerriers couverts d'armures et des gens titulaires des premières dignités. Nos hommes revinrent en arrière tandis que les Infidèles restaient sur place à une distance d'un jour de marche : tantôt l'heure suprême inévitable les poussait en avant, tantôt la peur les faisait reculer. Ensuite, les deux troupes se rapprochèrent l'une de l'autre. Alors, la situation devint sérieuse (1), le jour du Vendredi par lequel Dieu termina le mois du jeûne (30 ramaḍân : 4 juillet) et dans lequel il décida de la victoire de l'islam. Les insolents (ennemis) tinrent ferme, se fiant aveuglément au grand nombre de leurs troupes et combattant pour défendre leur maître et chef de leur incroyance. Nos soldats les prirent à la gorge et leur livrèrent vigoureusement combat sur un champ de bataille étroit. Lorsque le feu du carnage brûla intensément, que le vacarme s'éleva et que la meule de la guerre tourna, quand les coups de sabre et de lance furent acharnés, que les lances bleues s'entremêlèrent et que les lames brillantes des sabres s'entrecroisèrent, nos soldats lancèrent le cri de guerre de l'Émir des Croyants le victorieux et les Infidèles poussèrent des cris de douleur et de mort ; ils tournèrent sur leurs talons, se hâtant de fuir et ils considérèrent leur dernier souffle de vie, au

(1) Litt. les deux boucles de la sangle se rencontrèrent. — La date du 4 juillet est également donnée par les historiens.

cas où ils le conserveraient, comme le plus grand des butins. Les sabres les taillèrent en pièces et leur imposèrent leur décision de mort. Les Musulmans tirèrent vengeance d'eux et Dieu se hâta de plonger leurs âmes dans le feu de l'enfer.

Après le massacre de millions d'entre eux dans la bataille, le Domestique, chef de leurs armées et leur conducteur, organisateur et ordonnateur de leurs opérations guerrières, fut fait prisonnier, alors que jamais auparavant les Musulmans n'avaient capturé un Domestique et c'est une des plus extraordinaires faveurs divines qui éclatèrent et se succédèrent pendant le règne de l'Émir des Croyants, régulièrement et sans entraves. Avec lui tombèrent entre nos mains le dénommé Ibn al-Balanṭâs (1), son second dans le commandement et son collègue dans la conduite de la politique, et une foule de patrices et de *zirwâr*, d'archontes et de *ṭarkhân* (2). Dieu les humilia par les liens solides de la captivité et leur fit goûter le malheur pour leur incroyance. A ses pieux défenseurs, il donna en butin une quantité de chevaux, de bagages, d'armes et de dépouilles qui augmentèrent leur force et renforcèrent leur vigueur guerrière. Les habitants des places frontières purent tout à leur aise disposer de toutes leurs récoltes dans la joie et se répandre sur leurs routes et dans leurs lieux d'habitation en toute sérénité et tranquillité ».

La lettre continue encore dans ce style spécial aux documents de chancellerie, qui est celui de la prose artistique et de la prose épique arabes et qui souvent défie la traduction. Le calife fait part ensuite à Rukn ad-daula des lettres qu'il a envoyées à Abû Taghlib et à ʿIzz ad-daula, ordonnant l'envoi à Bagdad des têtes des ennemis morts (3).

(1) Un Ibn al-Balanṭâs (Balantès) avait déjà été prisonnier des Musulmans et racheté en 355-966 (cf. M. Canard, *Recueil de textes...*, 192, 378, 413). Nous ignorons s'il s'agit du même personnage.

(2) Le terme ἄρχων, praepositus, officier (cf. A. Dain, *Leonis VI Sapientis Problemata*, Paris, 1935, à l'index), transcrit en arabe, forme un pluriel *arâkhina* que l'on trouve aussi dans un commentaire du poète du xe siècle Mutanabbī, intentionnellement déformé en *arâkhiya* (S. de Sacy, *Chrestomathie...* 2e éd. III 9, M. Canard, *Recueil de textes...* 108). Le mot turc *ṭarkhân*, grand, noble, pluriel arabe *ṭarâkhina* est mis ici uniquement pour la rime.

(3) D'après la seconde lettre, p. 55, 1000 têtes furent envoyées à Bagdad et exposées, pratique courante.

Ainsi donc, il y eut une expédition de Jean Tzimiscès en 972 (fin 361 - début 362 H). C'est le 1er moḥarrem 362 (12 octobre 972) qu'il prit Nisibe. Après quoi, il vint assiéger sans succès Mayyâfâriqîn, établissant son camp sur la rivière Satîdamâ (Ibn al-Azraq), aujourd'hui Baṭmân Su. Il s'en retourna, laissant dans l'Anzitène Mélias que les historiens arabes appellent son « ghulâm ». La retraite de l'empereur fut achetée par Abû Taghlib, émir de Mossoul, qui s'engagea à payer un tribut annuel. L'émotion soulevée à Bagdad par ces événements et par l'inaction de ʿIzz ad-daula firent prendre des mesures qui se révélèrent efficaces, puisque des succès furent remportés en Arménie d'abord, puis devant Amid, où le Ḥamdanide Hibat Allâh, aidé par le commandant de la place d'Amid, Hezarmerd, « ghulâm » ḥamdanide, captura Mélias. On sait que Mélias mourut en captivité, moins d'un an après sa défaite du 4 juillet 972, en jumâdâ II 363 (27 février - 27 mars 974), des suites de sa blessure, non à Bagdad comme le dit Mathieu d'Édesse, mais chez Abû Taghlib.

L'expédition que fit Jean Tzimiscès en 974, pour venger la mort de Mélias, quoique inconnue des auteurs arabes, semble avoir laissé des traces dans les récits qu'ils font de celle de 972. Mathieu d'Édesse nous dit qu'en 974, Tzimiscès épargna Édesse ainsi qu'Amid. Or Ibn al-Athîr mentionne Édesse dans le récit des opérations de l'année 361 H, alors que, dans cette campagne, l'empereur ne paraît pas être passé par Édesse (1).

Il est possible qu'en 974 il ait pris 300 forteresses (Mathieu), bien que le nombre soit sans doute exagéré. Mais le trait d'une apostrophe à l'empereur lancée du haut des murs d'Amid par une princesse ḥamdanide, avec laquelle Tzimiscès aurait eu autrefois des relations coupables, nous laisse sceptiques sur la valeur du reste du récit de l'historien arménien, et nous fait douter que l'empereur ait pénétré « jusqu'aux frontières de Bagdad ». Toutefois, il ne serait pas inadmissible qu'il ait pu alors ravager impunément une bonne partie de la Jazîra, car l'émir de Mossoul Abû Taghlib était à cette époque oc-

(1) C'est peut-être aussi en 974 que fut détruite Ṭell Mauzan (Yâqût, I, 872).

cupé par sa rébellion contre le Buwaihide ʿIzz ad-daula : il préparait déjà sans doute cette rébellion au moment où le Domestique était en captivité chez lui, puisque, au dire de Mathieu, il aurait alors eu l'intention de conclure un traité d'amitié et d'alliance avec lui et de le renvoyer en territoire byzantin.

Alger.

XIV

LE CÉRÉMONIAL FATIMITE ET LE CÉRÉMONIAL BYZANTIN

ESSAI DE COMPARAISON (1)

Après l'installation des Fatimides en Égypte à la fin du xe siècle, s'est développée dans leur nouvelle capitale, Le Caire, et dans les palais qu'ils y ont construits, une vie de cour intense, avec des institutions palatines très complexes et un cérémonial grandiose et minutieux dont on ne trouve guère l'équivalent, à cette époque, qu'à Byzance.

Si nous ne connaissons à peu près rien du cérémonial de la cour de Bagdad dont cependant nous avons une idée par des récits de réceptions d'ambassadeurs (2), avec quelques brèves indications relatives à des cortèges califiens ou viziraux, nous avons la chance pour les Fatimides de posséder des descriptions de cérémonies et de processions officielles, telles qu'elles se déroulaient vers le milieu du xiie siècle, à la suite sans doute d'une lente formation et évolution du cérémonial depuis l'époque où les Fatimides étaient encore en Afrique du Nord. Ces descriptions, que nous trouvons principalement dans deux auteurs du xve siècle, Maqrīzī et Qalqašandī, méritent une entière confiance, parce qu'elles reposent sur des sources excellentes datant de l'époque fatimite elle-même ou du début de l'époque suivante, celle des Ayyoubides.

(1) La présente étude a fait l'objet de deux communications partielles, l'une au Congrès d'Études Byzantines (Palerme, avril 1951), l'autre au Congrès des Orientalistes (Istanbul, septembre 1951). Pour de plus amples détails sur le fonctionnement des institutions et la description des cérémonies fatimites, du point de vue égyptien intérieur, nous renvoyons à un travail analytique et descriptif de M. A. Magued (Thèse de Sorbonne, juin 1951), non encore imprimé.

(2) Voir des exemples dans Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, éd. fr., tome I et tome II, 2e partie.

La question des origines de ce cérémonial est obscure. Il est certain que les Fatimides, rivaux des Abbasides, ont imité, développé et surpassé le cérémonial abbaside qui lui-même dérivait du cérémonial sassanide. Il n'est pas impossible que, frappés par les récits qui ont pu leur être faits du cérémonial de Byzance, les Fatimides aient voulu imiter certains traits des cérémonies byzantines pour rivaliser de faste et de gloire avec l'empereur « romain », comme l'avaient sans doute déjà fait les Abbasides. Mais il ne faut pas oublier que l'Égypte fatimite est héritière, à travers une multiplicité de régimes successifs, de l'Égypte pharaonique, et, tout au moins pour les cérémonies spécifiquement égyptiennes, il y a certainement à chercher une origine locale à un grand nombre de particularités.

En ce qui concerne les rapports possibles entre le cérémonial byzantin et le cérémonial fatimite, on ne manque pas d'être frappé, quand on examine, même superficiellement, le Livre des Cérémonies de Constantin Porphyrogénète, et les descriptions de Maqrīzī et Qalqašandī, de certaines similitudes entre les institutions palatines, l'appareil de cour, les insignes, les cortèges triomphaux, processions, réceptions et festivités diverses de l'un et l'autre empire, à une époque relativement voisine, car le cérémonial byzantin des IXe-Xe siècles, lui-même continuation d'un état antérieur, a dû se perpétuer sans grand changement jusqu'à l'époque des Croisades, et le cérémonial fatimite, dont nous constatons le plein épanouissement au XIIe siècle, existait déjà antérieurement. Je voudrais dans cet article préliminaire (1) à une étude

(1) Du côté fatimite, nous ne ferons entrer en ligne de compte aujourd'hui que les descriptions de Maqrīzī et Qalqašandī (accessoirement d'Abū'l-Maḥāsin ibn Tagribirdī qui n'offre avec les premières que des différences peu sensibles), en laissant de côté les renseignements qu'on peut trouver dans les historiens ou les poètes. Il y a dans l'autobiographie du chambellan du premier calife fatimite al-Mahdī (*Sīrat Ja'far al-Ḥājib* dont le texte a été publié au Caire dans le *Bulletin of the Faculty of Arts and Letters*, Egyptian University, vol IV, 1936, Le Caire, 1939 et une traduction dans Ivanow, *The Rise of the Fatimids*, Bombay, 1942) une description de revue militaire aux portes de Sijilmāsa, c'est-à-dire avant même qu'al-Mahdī fût monté sur le trône, qui dénote un cérémonial parfaitement élaboré. Il est à croire que ce récit est une projection dans le passé d'un état postérieur, contemporain d'al-Mu'izz probablement, due soit au vieux chambellan lui-même, soit au rédacteur de son autobiographie. Du côté byzantin, nous ne tiendrons compte que du *Livre des Cérémonies*, en laissant de côté le Ps.-Codinus, qui d'ailleurs décrit un état très postérieur du cérémonial byzantin, et les historiens.

plus complète sur les Fatimides, esquisser une comparaison entre les deux cours, qui ne portera que sur un certain nombre de points, les plus frappants, et sans chercher à en tirer une conclusion ferme quant aux rapports entre les deux formes de cérémonial. Il est toujours délicat de conclure de certaines similitudes à un emprunt ou à une imitation, d'autant plus que les traits communs constatés peuvent avoir des deux côtés une même origine orientale lointaine : on sait que des éléments orientaux ont pénétré de bonne heure dans les cérémonies romaines (1). Mais il n'est pas absurde de penser que les Fatimides, qui ont eu des relations diplomatiques actives avec l'empire byzantin, et cela dès leur période africaine, ont emprunté quelque chose au cérémonial byzantin. Les Abbasides l'ont probablement fait aussi. De tels emprunts ne sont pas plus étranges que ceux que Byzance a faits à la civilisation musulmane, soit à l'époque arabe, soit à l'époque turque.

Quoi qu'il en soit, nous disposons de documents suffisants pour esquisser une comparaison entre le cérémonial fatimite et le cérémonial byzantin (2), alors que le manque de documents du côté arabe ne permet guère de faire la même comparaison entre la cour de Bagdad et celle de Constantinople.

(1) Voir les articles de Alföldi, *Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhof*, et *Insignien und Tracht der römischen Kaiser*, dans *Mitteilungen des deutschen archäolog. Instituts*, Röm. Abteilung, 49 et 50, 1934. Cf. aussi sur le cérémonial byzantin, O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, Jena, 1938, que je n'ai pu consulter (cf. BZ, 1941, p. 211 sq).

(2) Inostrantsev, dans son étude sur la *Sortie solennelle des califes fatimides*, 113 p., 4° (en russe), St-Pétersbourg, 1905, qui est le seul travail vraiment scientifique que nous ayons sur un certain nombre d'aspects et d'organismes du cérémonial fatimite, a souligné l'intérêt qu'il y aurait à comparer ce cérémonial avec celui de Byzance et émis l'idée d'une influence possible de Byzance.

Le Palais

Tout d'abord on peut comparer le palais du Caire et le palais de Constantinople, bien que la comparaison ne puisse être que superficielle, car si nous connaissons, de façon plus ou moins précise, la topographie du Grand Palais byzantin, nous connaissons très mal la topographie intérieure du palais fatimite. Grâce aux indications détaillées de Maqrīzī, on a pu en reconstituer les contours et le plan extérieur, fixer la place des portes extérieures (1), mais beaucoup de détails du plan intérieur nous échappent et nous ne pouvons guère situer les galeries, corridors, salles, appartements, portes intérieures, magasins, etc. ; la disposition et l'emplacement des salles de réception ne peuvent être l'objet que d'hypothèses (2).

Le palais fatimite était un ensemble de deux constructions, le Grand Palais à l'Est et le Petit Palais à l'Ouest, séparés par une grande artère nord-sud, reliant les portes nord de l'enceinte de la ville à la porte sud. Cette artère s'élargissait entre les deux palais en une vaste esplanade appelée *Bain al-Qaṣrain* (Entre les Deux Palais) (3). Cette disposition n'a évidemment rien de commun avec celle des palais de Constantinople, mais le nom même de Grand Palais (*al-Qaṣr al-kabīr*) où était la résidence du calife, où se concentrait la vie de cour, où avaient lieu les réceptions et d'où partaient les processions solennelles, fait penser à l'expression ordinaire désignant la résidence impériale, *τὸ μέγα*

(1) Voir Ravaisse, *Essai sur l'histoire et la topographie du Caire d'après Makrizi*, dans *Mémoires de la Mission*, I et III, 1881-1884, Le Caire, 1887.

(2) Il y aurait certainement des comparaisons à faire entre diverses parties des deux palais. Les « Longs Portiques » (*ad-dahālīz aṭ-ṭiwāl*) rappellent le Long Portique (*Μάκρων*) des Candidats : *Cérém.*, I, ch. 46, p. 234.

(3) Il semble, d'après des fouilles exécutées actuellement en Tunisie, que le premier palais fatimite en Afrique du Nord avait déjà cette disposition (Communication de M. G. Marçais). Le nom se trouve déjà à Bagdad pour une place située entre deux palais abbasides non califiens : cf. Ṣūlī, *Akhbār ar-Rāḍī...*, trad., I, p. 156 ; Yāqūt, I, 799, III, 489.

παλάτιον (1). Il n'est pas impossible que le Grand Palais fatimite ait été appelé ainsi à l'imitation de Byzance. Ce Grand Palais se composait de dix pavillons appelés aussi « palais » (*Qaṣr*). Il avait neuf portes (2). Le pavillon le plus important portait le nom de Palais d'Or, et sa porte, qui était la porte d'honneur de l'ensemble, donnant sur Bain al-Qaṣrain, était la Porte d'Or, par laquelle entraient les personnages officiels les jours de réception (3).

Les salles de réception

Il y avait deux grandes salles qui servaient pour les réceptions et pour les banquets. L'une était un hall à coupole, le Grand Iwān (*al-Īwān al-kabīr*) (4), construit par le second calife fatimite d'Égypte, al-ʿAzīz, et qui était situé, semble-t-il, au milieu du palais entre la façade ouest et la Porte de la Fête (*Bāb al-ʿīd*) qui était à l'Est. L'autre était la Salle d'Or (*Qāʿat aḏ-ḏahab*) que l'on appelait aussi Palais d'Or et qui devait être dans le pavillon du même nom (5).

Bien que le déterminatif « d'or » dans ces appellations, puisse avoir été choisi tout naturellement avec sa valeur symbolique (6), il n'est pas interdit de penser à une imitation d'expressions byzantines. Si la Porte d'Or du palais fatimite ne peut rappeler que difficilement la Porte d'Or de

(1) *Cérémonies*, I, 538 : ... *ἐξέρχεσθαι ἀπὸ τοῦ σκευοφυλακίου τοῦ μεγάλου παλατίου* (déjà noté par Inostrantsev, p. 80).

(2) Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ*, éd. de Būlāq, I, 432 sq. Mais Nāṣir-i-Ḫusrau, trad. Schefer, p. 128-192, en compte dix.

(3) Maqrīzī, I, 432, 8.

(4) Id., I, 388, 24.

(5) Id., 385, 13 sq. Au-dessus de cette Porte d'Or était un belvédère (*manẓara*) où se tenait le calife le jour des fêtes anniversaires de la naissance du Prophète, d'ʿAlī, de Fāṭima, de Ḥasan et Ḥusain, et du calife régnant, et sous lequel se rangeait le cortège venu saluer le calife à cette occasion (Maqrīzī, I, 432, 16).

(6) Cependant pour la Porte d'Or, d'après deux historiens cités par Maqrīzī, I, 432, 9 et 13, le nom viendrait des meules d'or (*arḥiya*) que Muʿizz apporta d'Afrique du Nord et qui furent mises devant la porte ou dont furent faits les montants de cette porte. Cette diversité d'explication prouve qu'on ne savait plus le sens du nom et qu'il pourrait bien avoir simplement un sens symbolique.

l'*enceinte* de Constantinople, on ne peut s'empêcher de comparer la Salle d'Or au Chrysotriclinos qui, lui aussi, servait pour un banquet (celui de la Fête de Pâques) et où se déroulaient les audi nces l s plus solennelles. La confusion même des expressions Salle d'Or et Palais d'Or, notée par Maqrīzī, rappelle peut-être aussi l'usage romain et byzantin, signalé par Reiske (1), de désigner par *triclinos* aussi bien la salle même que le palais.

Le trône

Dans l Qā'at aḍ-ḍahab, le trône (*sarīr al-mulk*) était placé, recouvert d'une étoffe précieuse, sur une estrade (*martaba*) (2) correspondant sans doute au πούλπιτον byzantin (3). La partie de la salle où était dressé le trône était séparée du reste par une porte tendue d'un rideau qui, comme on le verra plus loin dans la description d'une réception, n'était levé que lorsque le calife était installé sur le trône. Ce trône était d'or, et une des sources de Maqrīzī nous apprend que le poids d'or dont il était fait s'élevait à 110.000 *miṯqāl* (4), c'est-à-dire environ 40 kg. Nous savons d'autre part que Jauhar, Sicilien d'origine, et commandant de l'armée qui conquit l'Égypte avait fait installer dans le palais qu'il construisit au Caire pour le calife al-Mu'izz, un trône d'or (5). Ce trône d'or appelle évidemment la comparaison avec le χρυσοῦν σελλίον ou σέντζον byzantin (6). Les réceptions ordinaires du calife qui avaient lieu le lundi et le jeudi de chaque semaine se firent dans la Qā'at aḍ-ḍahab à partir du calife Amir au XIIe siècle. Auparavant elles avaient lieu dans le Grand Īwān, qui, après ce changement, servit pour d'autres réceptions que celles que nous venons d'indiquer et pour des banquets et fut employé aussi comme magasin d'armes (1).

Dans ce Grand Iwān, il y avait aussi un trône et sa disposition fait encore d vantage songer au trône impéri l à Byzance. Il était placé là dans une sorte de petit édifice appelé *sidillā*, qui, si l'on s'en rapporte au sens du mot persan dont dérive ce nom, tel que le définissent de façon imprécise les lexicographes arabes, consistait en une construction fermée de trois côtés, ouverte sur un quatrième et surmontée de trois coupoles pénétrant ou engagées l'une dans l'autre (2). Devant le côté ouvert, était un grillage qui isolait doublement le calife de l'assistance, car il y avait encore un rideau devant lui. Ce grillage est appelé *šubbāk*, proprement fenêtre grillagée. Le *šubbāk* existait à Bagdad à la même époque, car nous savons que, pendant la courte révolution qui fit reconnaître l'autorité fatimite à Bagdad par le général turc Basāsirī, le *šubbāk* bagdadien fut envoyé au Caire où il orna dès lors la salle de réception de l'hôtel du vizirat fatimite (3). L'ensemble de cette loge grillagée ou protégée par une balustrade en treillage rappelle le trône à baldaquin (κιβώριον, καμελαύκιον) du consistoire à Byzance (4), et

(1) Comm. ad... Cerim., p. 24.

(2) MAQR., I, 386, 13. La décoration de la salle d'audiences (*majlis*) au fond de laquelle se trouvait le trône, était particulièrement soignée : elle était tendue de rideaux en brocart en hiver et de lin fin (*dabīqī*) en été, et les tapis s'harmonisaient avec les tentures, variant selon la saison.

(3) *Cérém.*, I, ch. 1, p. 11, 2 ; I, ch. 67, p. 303, 5 ; App. à I, p. 506, 17 etc.

(4) MAQRĪZĪ, I, 385, 35.

(5) ID., I, 385, 23, mais il est dit que ce trône était placé dans l'Iwān neuf (*al-īwān al-jadīd*), qui n'est sans doute pas le Grand Iwān, postérieur à Mu'izz, comme on a vu plus haut ; il est aussi question de l'Īwān du palais de Mu'izz, 385, 31.

(6) *Cérém.*, II, ch. 1, p. 520, 1 ; App. à I, p. 506, 19 ; voir sur le trône impérial, EBERSOLT, *Études sur la vie publique et privée de la cour byzantine*, *Mélanges d'Hist. et d'Arch. byz.*, *Rev. d'Hist. des Relig.*, 76, 1917, p. 34, avec les références.

(1) MAQRĪZĪ, I, 386, 9 ; QALQAŠANDĪ, *Ṣubḥ al-a'šā*, III, 499.

(2) Cf. INOSTRANTSEV, *op. cit.*, p. 59. Cette définition est elle à comparer avec le « *quattuor in sese nexos curvaverat arcus* » de Corippus, à propos du baldaquin de Justinien ? (Voir le texte de Corippus dans ALFÖLDI, *Insignien und Tracht*, p. 127). Ce *sidillā* semble avoir été dans un portique précédant une porte du grand Iwān : MAQRĪZĪ, I, 447, 31, *bi-dihlīz Bāb al-Mulk*. Le *šubbāk* (voir plus bas) est toujours dit « dans le voisinage de Bāb al-Mulk » : MAQRĪZĪ, I, 390, 4 ; 477, 2.

(3) MAQRĪZĪ, I, 439, 13 sq. Cf. RAVAISSE, *op. cit.*, III, 54.

(4) *Cérém.*, I, ch. 38, p. 192, 10 ; ch. 46, p. 234, 7, 235, 8 (κιβώριον) ; I, ch. 1, p. 11, 22 (καμελαύκιον, au Grand Consistoire, une des salles de réception du palais de Daphné ; cf. I, ch. 9, p. 63, 11) ; I, ch. 64, p. 291, 6 (καμελαύκιον, à l'Hippodrome, lors du δέξιμον,

le cancel de la loge impériale à l'Hippodrome, ou le cancel qui est devant le trône, au Sigma, lors de la réception (*δέξιμον*) de l'empereur par les factions et le peuple (1).

Nous avons une description du trône fatimite par un voyageur persan, Nāṣir-i-Ḫusrau, pour l'époque de Mustanṣir. Dans un des douze pavillons contigus au palais, dit-il, le plus petit, « était dressé un trône occupant toute la largeur de la salle... Trois de ses faces étaient en or et on y avait représenté des scènes de chasse, des cavaliers faisant courir des chevaux et d'autres sujets. On y remarquait également des inscriptions tracées en très beaux caractères. Les tapis et les tentures de cette salle étaient en satin de Grèce et en bouqualamoun tissé expressément à la mesure de la place où ils devaient être posés. Une balustrade en treillage d'or entourait le trône dont la beauté défie toute description. Derrière le trône, du côté du mur, étaient posés des degrés en argent » (2). La balustrade en treillage semble bien être

ou réception, du lundi de Quasimodo) ; II, ch. 15, p. 573, 9 (*ὁ τρίκλινος ἐν ᾧ καὶ τὸ καμελαύκιον ἵσταται* : réceptions des ambassadeurs du calife au Palais de la Magnaure). Voir le Commentaire de Reiske, p. 302-303, 652, de Vogt, I, 46 et 97-98 et cf. Ebersolt, *Le Grand Palais*, p. 42, 80 etc., et *Études sur la vie...*, p. 34. Le baldaquin était soutenu par quatre colonnes entre lesquelles pendaient des rideaux qui se tiraient quand l'empereur voulait se montrer au public.

(1) *Cérém.*, I, ch. 44, p. 286-287 (à l'Hippodrome) ; I, ch. 63, p. 283, 5. Sur les *δέξιμα*, voir Reiske, p. 568, Ebersolt, *Études*, p. 89. — On peut se demander si ce ne serait pas un baldaquin ou un dais qui est désigné sous le nom de *kalūta* dans Maqrīzī, I, 415, 33 (chapitre sur le magasin fatimite des bijoux, matières odorantes et objets précieux) plutôt qu'une coiffure, que ce mot pourrait aussi désigner, de même que *καμελαύκιον* a les deux sens. Il est dit à cet endroit que cette *kalūta* était brochée ou incrustée (*muraṣṣa'*) de pierres précieuses dont le poids total était de 17 *raṭl* (livres), ce qui semble trop considérable pour une coiffure (voir à ce sujet Kahle, *Die Schätze der Fatimiden*, *ZDMG*, 1935, XIV, p. 355). D'après Qalqašandī, *Ṣubḥ al-a'šā*, III, 472, la grosse pierre précieuse de la coiffure du calife ne pesait que 7 *dirhems* et le poids des petites qui entouraient la grosse devait être faible.

(2) Nāṣir-i-Ḫusrau, *Sefer Nāmeh*, trad. Schefer, 157-158. Au palais de Constantinople les *vela* étaient souvent ornés de figures d'animaux, etc. Voir Reiske, p. 605.

le *šubbāk* et ce petit pavillon, le *sidillā*, mais le texte n'est pas assez précis pour nous permettre de dire s'il s'agit ici des mêmes objets que décrit Maqrīzī et si ce qu'a vu Nāṣir-i-Ḫusrau est le trône du Grand Iwān ou celui de la Qā'at aḏ-ḏahab. Le banquet de Ramaḍān dont il parle à ce propos peut s'être tenu dans l'un ou l'autre.

Quoi qu'il en soit, nous retrouvons là les éléments semblables à ceux de Byzance, trône, *velum* (*sitr*), baldaquin, qui sont d'ailleurs probablement d'origine orientale. Le *velum* de la Qā'at aḏ-ḏahab était particulièrement riche. Celui qui avait été confectionné sur l'ordre du vizir Yāzūrī, au début de la première moitié du XIe siècle, était broché d'or, et il y entrait un poids d'or de 30.000 *miṯqāl*, et il était parsemé de 1560 pierres précieuses de toutes sortes (1).

De même qu'au Grand Palais de Constantinople, l'empereur seul pouvait entrer à cheval à la Chalcé alors que les autres devaient mettre pied à terre, de même au Palais du Caire l'accès à cheval était strictement réservé au calife, les autres personnages descendant au portes extérieures (2). Le calife ne circulait d'ailleurs pas à cheval à l'intérieur du palais pas plus que l'empereur. Quand il montait à cheval à l'intérieur pour les sorties solennelles, c'était assez près de la porte extérieure.

(1) Maqrīzī, I, 385, 35 sq. Le rideau dont parle Guillaume de Tyr à propos de la réception de l'envoyé du roi Amaury était également orné de pierres précieuses. Voir *Hist. Occ. des Croisades*, I, 2e partie, p. 911 sq., cité par Inostrantsev, p. 60 (voir plus loin, n. 3 de la p. 380). Pour les rideaux du Grand Iwān, voir la description de la réception à l'occasion de la Fête de l'Étang de Ḫumm dans Maqrīzī, I, 389, 30 sq.

(2) *Cérém.*, I, ch. 10, p. 84, 9 ; I, ch. 17, p. 107, 5 ; Maqrīzī, I, 447, 31 ; 387, 1-2 ; cf. Inostrantsev, 57. A l'intérieur du palais, le calife se servait ordinairement de mules ou d'ânesses. Il montait à cheval et mettait pied à terre au moyen d'un siège, usage persan qui ne semble pas être connu à Byzance (Maqr., I, 389, 12, procession de la Fête de l'Étang ; I, 473, 18, procession de l'Ouverture du Canal ; cf. 449, 6 et 450, 17 ; Qalqašandī, III, 506, 1-2 ; Abū'l-Maḥāsin, éd. du Caire, IV, 87, 3-4).

Les magasins

Le palais fatimite n'était pas seulement un ensemble de salles de réception et d'habitation, de cours et de galeries. Il comportait aussi une salle de réunion, le *Muḥawwal*, pour les cours de propagande faits par le Grand Missionnaire (1). C'était, semble-t-il, une dépendance du Grand Iwān, précédée d'une galerie ou portique sous lequel on faisait la prière sous la direction du Missionnaire. Il abritait aussi une Université, la Maison de la Science, ou de la Sagesse (*Dār al-ʿilm* ou *Dār al-ḥikma*) (2) ; une Bibliothèque (*Ḫizānat al-kutub*) ; on y trouvait de nombreux magasins ou trésors, cuisines, moulins, greniers, écuries (de chevaux et de chameaux), soigneusement énumérés et décrits par Maqrīzī et Qalqašandī (3). Beaucoup de ces institutions ont leur correspondant, d'une manière plus ou moins exacte, au Grand Palais byzantin, ce qui n'a rien de bien étonnant, car elles existent dans toutes les cours de grands souverains. Mentionnons : la Garde Robe (*Ḫizānat al-kuswa*), qui se divisait en Garde Robe dite publique (*Ẓāhira*) et Garde Robe privée (*ḫāṣṣa*) ; la sommellerie (*Ḫizānat aš-šarāb*), les cuisines (*al-Maṭbaḫ*), la pâtisserie (*Dār al-fiṭra*), tirant son nom de son rôle particulier

(1) Maqrīzī, I, 390, u-391. Le *Muḥawwal* est le *majlis ad-dāʿī*, la salle des séances du Missionnaire. Mais on voit par 391, 10 que seuls les cours pour les femmes avaient lieu en cet endroit ; les cours pour les hommes se faisaient dans le Grand Iwān où était la chaire du Missionnaire (*kursī ad-daʿwa*).

(2) Voir Maqr., I, 458, 28 sq. Cf. de Sacy, *Chrestomathie arabe*, I, 158, et *Druzes*, I, CCCXII.

(3) Maqr., I, 408-445, 460-462 ; Qalq. III, 475-480. Certains de ces magagsins ont été brièvement décrits par Quatremère, *Mém. géogr. et hist. sur l'Égypte*, II, 366, sq. et après lui par Inostrantsev, p. 92-102. Notons que le mot *ḫizāna* que nous traduisons par magasin, peut aussi se traduire par trésor et est l'équivalent de *θησαυρός*, employé pour les magasins impériaux. Cf. Reiske, p. 156. Sur tous ces services à Byzance, voir Bréhier, *Le monde byzantin*, II, *Les institutions de l'Empire byzantin*, p. 267 sq.

(4) C'est là qu'on conservait les vêtements d'honneur distribués en cadeaux. La confection des broderies d'or spéciales au chiffre du calife sur ces vêtements dépendait d'un service spécial, le *ṭirāz*. Cf. Qalq., III, 494, Maqr., I, 469, 32 sq.

lors de la fête de la Rupture du jeûne) ; la dépense ou magasin aux provisions (*Ḫizānat aṭ-ṭuʿm*) ; le magasin des épices et matières odoriférantes (*Ḫizānat at-tawābil*) ; le «Garde-Meuble» (*Ḫizānat al-furūš wal-amtiʿa*) ; le magasin des bijoux, parfums et matières précieuses (*Ḫiz. al-jauhar waṭ-ṭīb waṭ-ṭarāʾif*) ; la sellerie (*Ḫiz. as-surūj*) ; le magasin des tentes (*Ḫiz. al-ḫiyam*) ; l'armurerie (*Ḫiz. as-silāḥ*) ; le magasin des drapeaux (*Ḫiz. al-bunūd*) ; le magasin des pompes solennelles (*Ḫiz. at-tajammul*) où l'on conservait les insignes et armes de luxe qu'on portait dans les processions solennelles. Il y avait même un service spécial (le *Dār at-taʿbiya*, litt. maison de la disposition) chargé de la décoration florale des différentes parties du palais. On voit toute la diversité et la complexité de cette organisation intérieure du palais qui est à comparer avec celles de l'*idikon*, du *vestiarion*, de l'*armamenton* et autres services (1) du Palais de Constantinople. Dans tous ces établissements travaillait une foule d'employés, hommes, femmes et eunuques, dirigés par des intendants et surveillés par des inspecteurs. Ainsi, le maître tailleur (*ṣāḥib al-miqaṣṣ*) de la Garde-Robe avait sous ses ordres de nombreux tailleurs subalternes et, à la Garde-Robe privée, il y avait une femme qui portait toujours le titre de « Parure des trésoriers » (*Zain al-ḫuzzān*), commandant à trente autres femmes et qui était spécialement chargée des changements de vêtements du calife (2).

Les fonctions

Le grand Palais fatimite, comme le Grand Palais à Byzance, était le centre du gouvernement et de l'administration. Les bureaux ou ministères étaient à côté du Grand Iwān (3) et les services de la cour absorbaient la plus grande

(1) Voir les chapitres de l'Appendice au Livre I, du *Livre des Cérémonies*, p. 455 sq. (*ὑπουργία, τράπεζα, κόρτη*, etc.). Sur l'*armamenton*, cf. *Cérém.*, II, ch. 52, p. 736 et Guilland dans *Rev. des Ét. byz.*, VII/2, 1950, p. 159.

(2) Maqrīzī, I, 413, 28 : *wa-lā yugayyiru 'l-ḫalīfatu abadan ṯiyābahu illā ʿindahā*.

(3) Maqrīzī, I, 388, 28.

partie des fonctionnaires de la capitale. Même des fonctionnaires urbains comme le Préfet du Caire et le Préfet de Fosṭāṭ appartenaient à la hiérarchie de la cour et avaient leur place et leur rôle dans les grandes cérémonies officielles de cour.

Dans le monde musulman, il y a une distinction sans doute ancienne entre gens de plume et gens de sabre (1), mais elle est particulièrement marquée en Égypte, où le sabre finit par l'emporter complètement sur la plume, puisque, à partir de Badr al-Jamālī, dans la deuxième partie du XIe siècle, le vizir, qui auparavant était « de plume », fut constamment un vizir de « sabre ».

Les fonctionnaires du palais étaient répartis en deux services, le service public ou général, et le service privé du calife. On songe naturellement à la distinction byzantine entre *βασιλικοί* et *οἰκειακοί*. Mais la correspondance n'est pas absolument exacte. En tout cas, dans le service privé du calife, on trouvait, comme à Byzance, une foule d'eunuques qui, étant les serviteurs les plus proches de la personne du maître, pouvaient parvenir aux plus hautes dignités. Il serait intéressant de faire une comparaison détaillée entre les noms, les titres et les fonctions dans l'une et l'autre cour, de relever les cas d'identité ou de similitude ou de différence des fonctions. Nous ne ferons aujourd'hui qu'énumérer les fonctionnaires de la cour fatimite, d'après le tableau qu'en donne Qalqašandī, qui peut se comparer à un *Τακτικόν* byzantin, bien que les deux systèmes ne soient comparables que dans une certaine mesure. Il n'y a rien en effet, en Égypte, qui rappelle la distinction entre *ἀξίαι διὰ βραβείων* et *ἀξίαι διὰ λόγου*; il n'y a pas de titres de dignités empruntés aux noms des différents offices du palais et ne correspondant pas à une fonction effective. Les titres honorifiques sont, dans l'islam, des surnoms (*alqāb*), noms accompagnés d'un déterminatif, auxquels se joignent des épithètes variées et variables. Certains titres semblent bien traditionnellement attachés à telle ou telle fonction (2). Titres et épithètes sont souvent accumulés au point qu'ils tiennent plusieurs lignes, par exemple pour le vizir (1). A ce point de vue, la cour byzantine a plus de simplicité qu'une cour orientale proprement dite, malgré tout ce qu'elle a pu emprunter de formes et de modes aux cours asiatiques.

(1) Elle ne correspond qu'imparfaitement à celle des *togati* et des *paludati* dans l'empire romain.

(2) Le maître de la Salle d'audience (*Ṣāḥib al-majlis*) est appelé *Amīn al-mulk* ou homme de confiance de l'empire, l'émir chargé des rondes autour du palais, *Sinān ad-daula*, la pointe de lance de la dynastie, etc.

Voici le tableau de Qalqašandī (2). Dans un premier chapitre, il traite des fonctions militaires qui sont naturellement « de sabre », et des différentes classes dans lesquelles sont répartis les officiers suivant leurs rangs et dignités, et leurs subordonnés. La première classe comprend les émirs (3), de premier rang ou émirs à collier, de second rang ou émirs à canne d'argent (les uns et les autres d'après l'insigne qu'ils portent dans les processions officielles), et de troisième rang ou émirs subalternes. La deuxième classe comprenait les membres de la « maison » du calife, en tête les *ustād* (eunuques) (4), puis les « jeunes » (*ṣibyān*) du service privé, en

(1) Voici par exemple les titres du vizir Badr al-Jamālī : « Le Seigneur puissant, Commandant des armées, Sabre de l'islam, Défenseur de l'imām, Garant des cadis des Musulmans, Directeur des Missionnaires des Croyants » : Maqr., II, 382, 16-17.

(2) Le texte de Qalqašandī a été traduit par Wüstenfeld, *Die Geographie und Verwaltung von Aegypten nach dem Arabischen des... Calcaschandi*, Göttingen, 1879. Cette traduction est aujourd'hui vieillie, bien qu'elle reste encore utile.

(3) Les émirs à collier entourent le vizir lorsque celui-ci se tient devant le rideau qui cache le trône du calife avant que l'ordre soit donné de le lever (Maqr., I, 386, 17). Le mot émir (*amīr*, propr. commandant) semble être plus un rang ou une dignité qu'un grade dans l'armée et l'on ne saurait exactement comparer les trois classes d'émirs à nos officiers généraux, supérieurs et subalternes. Les commandants des différents corps de troupes ou corps des « ṣibyān » (voir plus loin) ne sont pas appelés émirs, mais *zamm* ou *zimām* (chef) et ne sont pas classés ici. D'autre part, le porte-parasol (voir plus loin) a le titre d'émir, ainsi que beaucoup d'autres eunuques (Maqr., I, 411, 15).

(4) Proprement *maître*. Ce titre qui, chez les Fatimides, est particulier aux eunuques (Qalq., III, 481 : synonyme : *ḫuddām*, *ṭawāšiyya*) peut s'appliquer d'ailleurs à d'autres que des eunuques. Voir la note dans ma traduction de Ṣūlī, *Akhbār ar-Rāḍī wal-Muttaqī*, t. I, p. 210-211).

troisième lieu, les « jeunes des chambres », du nom de leur casernement. La troisième était constituée par la masse des divers corps de troupes qui portaient un nom rappelant soit leur origine raciale, soit le vizir ou calife fondateur de leur corps.

Tout cela constitue les forces armées (*juyūš*) de la dynastie. Qalqašandī énumère ensuite les « titulaires de fonctions » (1) qui sont de sabre ou de plume d'une part, du service public ou du service privé d'autre part.

Les fonctionnaires de sabre du service public sont, dans l'ordre de leur rang : le Vizir de sabre ; le Maître de la Porte (*Ṣāḥib al-bāb*) qui est une sorte de grand chambellan ; l'*isfahsalār*, chef de l'armée ; le Porte-parasol ; le Porte-glaive ; le Porte-lance ; des écuyers porteurs de diverses armes califiennes de parade (2) ; le Préfet du Caire ; le Préfet de Fosṭāṭ (3).

Les fonctionnaires de sabre du service privé sont des eunuques (*ustāḏ*), dont les uns, les plus hauts en dignité, sont distingués par un port spécial du turban passant autour du menton et dits *muḥannak*, les autres non. Les premiers sont des fonctionnaires considérables. Le rang le plus élevé parmi les eunuques *muḥannak* est tenu par celui qui a la charge d'enrouler autour de la tête du calife, d'une manière particulière, un turban spécial. Cette façon d'enrouler le turban (autour d'une calotte) donne à la coiffure du calife la forme

(1) *Arbāb al-waẓā'if* : ce mot ne désigne pas seulement des fonctions civiles, car on trouve là l'*isfahsalār*, commandant en chef de l'armée (titre persan d'origine, qui ne semble pas exister à l'époque abbaside ancienne, et qui d'ailleurs, chez les Fatimides, semble plus correspondre à une charge de cour qu'à un commandement effectif), et les commandants des corps de « *ṣibyān* » et ceux des différents corps de troupes. Ces *arbāb al-waẓā'if* sont dans Qalqašandī répartis en deux grandes classes, fonctionnaires de la résidence et fonctionnaires provinciaux. Nous ne parlerons ici que des premiers.

(2) Comme pour la lance et le glaive, il s'agit d'armes califiennes devenues simplement armes de parade et insignes de souveraineté. De même, dans l'empire romain, dès le ve siècle, la lance et le bouclier deviennent d'importants insignes impériaux, des attributs de la souveraineté (ALFÖLDI, *Insignien und Tracht*, p. 67). Voir plus loin, n. 1 de la p. 372.

(3) Autrement dit la nouvelle ville et l'ancienne ville.

d'une sorte de tiare et c'est pourquoi elle est appelée *tāj*, comme il sera dit plus loin. Vient ensuite le *Ṣāḥib al-Majlis* ou Maître de la Salle d'audience ; le *Ṣāḥib ar-risāla* ou Porte-message ; le *Zimām al-quṣūr* ou Intendant des palais ; le *Ṣāḥib bait al-māl* ou Directeur du Trésor ; le Maître du registre du Conseil (*Ṣāḥib ad-daftar*) qui a la direction des bureaux ; le Porte-écritoire (*Ḥāmil ad-dawāt*) ; l'Intendant des parents proches du Calife (*Zamm al-aqārib*) ; le Maître de la Table (*Ṣāḥib al-mā'ida*) (1). Les eunuques non *muḥannak* sont : l'Intendant des descendants d'Abū Ṭālib, père d'Alī ancêtre des Fatimides, et les commandants des différents corps de *ṣibyān* ou de régiments de l'armée (2).

Les fonctions de plume comprennent des fonctions religieuses et administratives ainsi que celles des médecins et des poètes de cour. Les fonctionnaires religieux sont, dans l'ordre : le Grand Cadi ; le Grand Missionnaire ; le Chef de la police économique (*Muḥtasib*) ; l'Intendant du Trésor (*Wakīl bait al-māl*) ; le Lieutenant du Ṣāḥib al-bāb appelé simplement le Lieutenant (*Nā'ib*) ; les Récitateurs du Coran.

(1) Ce nom qui se trouve dans MAQRĪZĪ, I, 402, 8 (cf. 411, 18) n'est pas donné par Qalqašandī dont le texte est à cet endroit erroné.

(2) Il semble curieux que le *Zamm al-aqārib* et le *Naqīb al-ašrāf aṭ-ṭālibiyyīn* soient des eunuques, car ils sont normalement pris parmi les nobles Fatimides et Alides. Peut-être faut-il entendre qu'ils sont classés, pour le rang, parmi les *ustāḏ*, sans être à proprement parler des *ustāḏ*. Ou faut-il comprendre qu'il s'agit d'eunuques chargés de leurs intérêts ? On trouve une énumération des eunuques *muḥannakūn* en trois endroits : MAQR., I, 386, 37-38, 411, 15-18 et QALQ., III, 484-485. La liste de Qalqašandī comprend neuf fonctions, la première de Maqrīzī, sept fonctions (il y manque le *ṣāḥib bait al-māl* et le *ṣāḥib al-mā'ida*), la seconde qui se rapporte à l'année 516 a également sept fonctions, mais il manque le *šādd at-tāj*, le *ṣāḥib ar-risāla*, le *ḥāmil ad-dawāt*, le *zamm al-aqārib*, et le Porte-Parasol, qui ailleurs n'est pas eunuque, se trouve dans cette liste ; d'autre part un personnage y est placé sans indication de sa fonction ; dans cette dernière liste tous sont qualifiés d'émirs, le terme *ṣāḥib* est remplacé par *mutawallī* et le *ṣāḥib al-majlis* est dit *mutawallī as-sitr*. Il est difficile de tirer une conclusion nette de ces différences : il semble que ces listes représentent chacune une époque différente, mais on peut supposer aussi une omission ou une erreur d'un scribe.

Au premier rang des fonctionnaires de plume d'ordre administratif vient le Vizir (quand il est vizir de plume); puis viennent les Directeurs des trois services de la Chancellerie, 1°) celui de l'*inšā'*, appelé Secrétaire du Noble Siège (*Kātib ad-dast aš-šarīf*), chargé de la présentation au calife des lettres scellées qui arrivent, de la rédaction des réponses et d'une façon générale de la rédaction des actes administratifs; 2°) et 3°) ceux des deux services du *tauqī'*, ou apostille du calife, dont l'un est chargé de l'examen et de l'apostille des placets et l'autre de l'expédition des pièces apostillées. Viennent ensuite les Directeurs des bureaux (*dīwān*) de l'administration militaire, le bureau de l'armée, celui des soldes et celui des fiefs militaires. Au-dessous sont les Directeurs des bureaux de l'administration civile, comprenant le Directeur ou Inspecteur Général des bureaux, puis les chefs des différents bureaux qui sont au nombre de treize: Cour des Comptes (*Taḥqīq*); Conseil Supérieur (*Majlis*); Garde-Robe (*Ḫazā'in al-kuswa*); Chiffre califien (*Ṭirāz*); Biens de mainmorte (*Ḥabūs*); Traitements (*Rawātib*); Bureaux des trois divisions administratives de l'Égypte proprement dite; Taxes diverses et Successions; Impôt foncier; Animaux; Guerre Sainte, qui est surtout le bureau de la marine de guerre et des arsenaux, et ne rentre pas dans l'administration militaire.

Plusieurs de ces fonctionnaires ont leur correspondant plus ou moins exact au Grand Palais de Constantinople et dans les divers services impériaux.

Le Vizir est l'équivalent du Logothète, rapprochement déjà fait pour le califat abbaside par les écrivains arabes (1). Le *Ṣāḥib al-bāb* est une sorte de grand chambellan ayant sous ses ordres des chambellans subalternes (*ḥujjāb*; *aṣḥāb al-bāb*), mais il est aussi le second fonctionnaire après le vizir, un « petit vizir ». A ce titre, il préside le tribunal d'appel au calife quand le vizir est un vizir de plume. Il introduit les dignitaires devant le calife lors des deux audiences hebdomadaires. C'est sans doute lui aussi qui, avant que le rideau ne soit levé, fait placer les dignitaires en ordre selon leur

(1) Ainsi Ibn Ḥauqal; voir VASILIEV, *Byzance et les Arabes*, éd. fr. II, 2e partie, p. 412 et cf. VOGT, *Commentaire*, I, p. 34-36.

rang. Il introduit aussi les ambassadeurs (1). Dans une certaine mesure, il peut être comparé au Préposite du Cubiculum (mais celui-ci est un eunuque) et au Maître des Cérémonies (ὁ τῆς καταστάσεως), qui ont aussi, entre autres, la charge de faire placer et introduire les dignitaires ainsi que les fonctionnaires à promouvoir et les ambassadeurs, dans des conditions d'ailleurs différentes (il n'y a pas au Caire d'entrées successives par *vela*); d'ailleurs, il y a un autre fonctionnaire, dont nous parlerons plus bas, qui assume une partie des charges du Préposite pour le lever du rideau (2).

(1) De concert avec son lieutenant, le Nā'ib, dont il sera question plus loin. Il se tient à la porte de la salle d'audience avec l'Isfahsalār et c'est lui qui fait passer, chacun à leur tour, les dignitaires admis à saluer le calife: MAQR. I, 386, 21 et 25 sq.; QALQ. III, 500. Pour ses autres fonctions, voir MAQR., I, 403, 461; QALQ., III, 483, 488. Plusieurs autres passages attestent son rôle de grand chambellan: QALQ., V, 352; MAQR., I, 452, 9, I, 473, 38; I, 389, 23-24. C'est sans doute lui qui se tient avec les *Aṣḥāb al-Bāb*, en compagnie de l'Isfahsalār à l'entrée de la *Maqṣūra* (cabinet réservé au calife) dans la mosquée aux cérémonies des Vendredis du mois de ramaḍān: QALQ., III, 510; MAQR., II, 281, 13. Il est mentionné avec l'Isfahsalār au pied de la chaire (*minbar*) quand le calife y est monté pour prêcher lors de la Fête de la Rupture du Jeûne: MAQR., I, 455, 29; QALQ., III, 513. Dans les processions, il assure, à la tête d'une troupe spéciale, et conjointement avec l'Isfahsalār et le Préfet du Caire, la police et le bon ordre du cortège: MAQR., I, 449, 37; QALQ., III, 507. Lors de la cérémonie de l'Anniversaire du Prophète où un cortège conduit par le Grand Cadi se rend devant le Palais, les rues sont barrées par le Ṣāḥib al-bāb et le Préfet du Caire: QALQ., III, 503. Il est mentionné aussi devant le calife dans la procession de l'Ouverture du Canal avec ses chambellans (*ḥujjābuhu*) sous le nom de *Mutawallī al-bāb*: MAQR., I, 473, 38, et ailleurs, MAQR., I, 411, 35 et 452, 8, sous le nom de *Mutawallī ḥijbat al-bāb*, et sans doute, I, 441, 11, en 515, sous le nom de *Ḥājib al-ḥujjāb* (Grand chambellan).

(2) Le Préposite (cf. BRÉHIER, *Le monde byzantin*, II, p. 68-69, 130, 132, 158, 187) est en principe le chef des cubiculaires, c'est-à-dire des eunuques de la chambre impériale. Dans les cérémonies, son rôle consiste surtout à transmettre les ordres de l'empereur au Maître des Cérémonies (ὁ τῆς καταστάσεως), pour les différents mouvements et phases de la cérémonie, ou à des ostiaires, des silentiaires, des cubiculaires, pour le lever de rideau et l'introduction des dignitaires dans leur ordre hiérarchique. Voir *Cérém.*, I, ch. I, p. 9-10 et 23-24; I, ch. 46, p. 232, 2, 234-235; I, ch. 9, p. 61; I, ch.

Les porteurs du glaive, de la lance et des autres armes califiennes de parade correspondent aux spathaires qui, dans les cortèges impériaux, portent les *armata, skoutaria, dorata* (1).

Le Préfet du Caire correspond à l'Éparque, et, dans les cérémonies, il joue un rôle analogue à celui de l'Éparque en ce qui concerne la décoration des rues par lesquelles doit passer le cortège, et la police de la procession (2).

Dans ce tableau des fonctions, n'est pas mentionné un fontionnaire signalé ailleurs, qui est évidemment d'ordre militaire et qui correspond à peu près exactement à un fonctionnaire byzantin. Il s'agit de celui qui assure la garde du palais à l'extérieur et les rondes de nuit avec un corps de cavaliers spéciaux. Après la prière du soir, il faisait battre les tambours et sonner les trompettes, puis, s'avançant, près de

45, 229, 9 ; I, ch. 14, p. 93 ; I, ch. 27, p. 149 ; II, ch. 15, p. 568. Le Maître des Cérémonies a surtout la charge d'ordonner les différentes phases de la cérémonie et de faire ranger les différents groupes de dignitaires : I, ch. 1, p. 9-10 ; I, ch. 46, p. 234, 18 ; il introduit par exemple en compagnie du Domestique des Scholes un κόμης (comte) à promouvoir : I, ch. 23, p. 131, 9. Le Préposite sort avec le Maître des Cérémmonies pour faire mettre en ordre les *asecretis* : II, ch. 10, p. 546. Dans l'introduction du Patriarche et des Métropolites et évêques au Chrysotriclinos, le Patriarche est d'abord introduit par le Préposite sur la main de qui il s'appuie (I, ch. 14, p. 92, 5 ; ailleurs, II, ch. 14, p. 565, 8, il est appuyé sur le Préposite et un silentiaire), puis le Préposite donne l'ordre à l'ostiaire de lever le rideau que maintiennent les silentiaires et après l'entrée et les prosternations successives des métropolites et évêques, le Maître des Cérémonies, avec le *referendarios*, conduit le premier des métropolites devant l'empereur auquel il baise les genoux et les mains : I, ch. 14, p. 93, 14 sq. ; cf. I, ch. 1, p. 29, 12. Le Maître des Cérémonies semble être d'un rang inférieur au Préposite devant lequel il se prosterne : II, ch. 2, p. 523, 19. Les ambassadeurs sont introduits par un ostiaire sur l'ordre du Préposite et conduits devant l'empereur par deux autres fonctionnaires (voir plus loin).

(1) Cf. plus haut, n. 2 de la p. 368) ; *Cérém.*, I, ch. 1, p. 7, 5-6 et 10, p. 10, 13 ; I, ch. 23, p. 130, 13 ; II, ch. 13, p. 558, 2 ; II, ch. 19, p. 608, 14-15. Les armes de parade comme insignes califiens sont énumérées par QALQAŠANDĪ dans un chapitre spécial : III, p. 472-475. Voir aussi dans la description de la procession du Nouvel An, MAQR., I, p. 446 sq., et QALQ., 504 sq., ou de la procession de l'Ouverture du Canal, MAQR., I, 473, 33.

(2) Voir le détail plus loin.

la Porte d'Or, où il était salué par un eunuque de la part du calife, il brandissait un javelot, le plantait devant la porte, puis le retirait ; la porte était ensuite fermée. Il faisait sept fois le tour du palais, s'arrêtant devant chaque porte ; il mettait des gardes devant la Porte d'Or et tendait devant l'entrée de l'Esplanade Bain al-Qaṣrain une chaîne qui n'était levée que le lendemain à l'aube. Cet officier semble avoir les mêmes charges que le Drongaire de la Veille, mais il n'a pas des fonctions aussi étendues que ce dernier dans d'autres domaines, militaire et civil (1).

Les autres officiers du service public n'ont pas leur équivalent à Byzance, qui ne connaît pas, par exemple, le Porte-parasol (2). On pourrait être tenté d'assimiler l'*Isfahsalār*, dont il est dit qu'il est le commandant de tous les chefs de corps et a autorité sur toutes les troupes, au Domestique des Scholes, lorsque ce dernier est devenu, au xe siècle, commandant en chef. Mais l'Isfahsalār commandait-il réellement en expédition ? En tout cas, il avait des fonctions de simple police dans les cérémonies, et des fonctions judiciaires, car il siégeait au tribunal d'appel au Calife avec le Ṣāḥib al-bāb sous la présidence du Vizir de sabre (3).

(1) MAQR., I, 462, 6 sq. ; QALQ., III, 522, 12 sq. (50 cavaliers) ; NĀṢIR-I-ḪUSRAU, p. 128 (1000 cavaliers et fantassins). Cf. MAQR., I, 412, 27-28. Outre ce service de surveillance, cet émir jusqu'à l'époque du calife Amir, faisait une sorte de retraite autour du palais en musique, cinq fois par an (Nuit des deux fêtes, Premier de l'An, Premier Ramaḍān, Jour de l'Ouverture du Canal), précédé des chevaux affectés au Parasol et suivi des allumeurs et balayeurs, s'arrêtant devant chaque porte du palais où il faisait jouer la musique, puis se rendait à l'Hôtel du Vizirat. La fanfare des tambours et trompettes portait le nom de *ar-rahajiyya* (de *rahaj*, tumulte, émeute ?) et la ronde celui de *at-taqfīza* (cavalcade ?). La charge de cet émir était héréditaire dans la même famille depuis Mu'izz, avec qui son ancêtre était venu du Magrib. Sur le Drongaire de la Veille, voir REISKE, *Comm.* p. 76 ; VOGT, *Comm.*, I, 44-45 ; BURY, *The administrative System...*, 60 ; BRÉHIER, *Le monde byz.*, II, 232, et surtout, l'article détaillé de R. GUILLAND, dans *Byz. Zeitschrift*, 43 (1950), p. 340 sq.

(2) Sur les insignes califiens, voir plus bas.

(3) Sur l'*Isfahsalār*, voir QALQ., III, 483 ; MAQR., I, 403, 23 ; cf. plus bas le cérémonial de la Procession du Premier de l'An. Sur le Domestique des Scholes, voir R. GUILLAND, dans la *Revue des Études Byzantines*, VIII (1950), Paris, 1951, p. 5 sq.

Les officiers du service privé sont en principe des eunuques comme à Byzance. Là aussi on trouve un certain nombre d'analogies.

Le premier en dignité de ces officiers est le *Šādd at-tāj aš-šarīf*, le noueur de l'auguste *tāj*, parce qu'il a le privilège de disposer la coiffure sur la tête du calife (1). Il est sans doute nécessaire qu'il soit un eunuque pour la même raison que, à Byzance, l'officier qui place la couronne sur la tête de l'empereur : c'est en effet un usage ancien et toujours observé, nous dit le *Livre des Cérémonies*, qu'aucun homme barbu ne doit voir la tête nue de l'empereur (2). C'est le Préposite du Cubiculum, un eunuque, l'un des plus proches du souverain, qui est chargé de cet office et qui ainsi correspond au *Šādd at-tāj*. Mais ce dernier n'a pas toutes les fonctions du Préposite.

Le *Ṣāḥib al-majlis*, qui est appelé aussi *Ṣāḥib as-sitr* ou Maître du rideau (3), a un office qui rappelle aussi celui du Préposite. Grand eunuque (*muḥannak*, et il a souvent le titre d'émir), il est spécialement chargé de prévenir le vizir quand le Calife est assis sur son trône et de donner l'ordre à deux eunuques de lever le rideau qui le cache (4). Les

(1) QALQ., III, 484, dit qu'il jouit d'une distinction particulière parce qu'il touche le *tāj* qui surmonte la tête du calife ; cf. MAQR., I, 448, 5 sq.

(2) *Cérém.*, I, ch. 1, p. 9, 11 ; I, ch. 10, p. 80, 14 sq. ; I, ch. 66, p. 298, 8 ; cf. REISKE, *Comm.*, p. 26 et 42.

(3) On trouve concurremment les deux dénominations pour la même fonction, semble-t-il, comme l'a déjà noté INOSTRANTSEV p. 71, et aussi le nom *mutawallī as-sitr*, MAQR., I, 411, 17 et 24. Dans MAQR., II, 15, 7, un *ṣāḥib as-sitr* est mentionné à l'époque de Ḥākim, avec un rôle de chambellan. On voit dans Musabbiḥī (BECKER, *Beiträge zur Gesch. Aeg.*, p. 39 et texte, p. 59), un *ṣāḥib as-sitr*, en 415, chargé de l'arrestation du ministre des finances.

(4) MAQR., I, 386, 18 ; QALQ., III, 499. Il fait lever également le rideau à la porte du Majlis quand le calife est monté à cheval pour sortir dans la procession du Nouvel An : QALQ., 506 ; MAQR., I, 449, 16. Il est curieux que lorsque le calife est dans le *šubbāk* devant le Grand Iwān et qu'il va procéder à la revue des chevaux avant cette même procession, il ne soit pas question de lui quand les deux eunuques lèvent le rideau : MAQR., I, 449, 16 ; QALQ., 506. Sur le rideau chez les Sasanides, voir CHRISTENSEN, *L'empire des Sassanides*, 97 sq.

deux eunuques en question sont l'Intendant du palais et le Directeur du Trésor. Ils ne correspondent que pour leur fonction de lever du rideau aux ostiaires et silentiaires de Byzance, subordonnés au Préposite.

Le troisième rang, dans cette catégorie du service privé, est occupé par le Porte-message (*Ṣāḥib ar-risāla*), qui semble avoir sous ses ordres des lieutenants (*nuqabā' ar-rasā'il*) dont il est question dans la cérémonie de l'Anniversaire du Prophète ou *Maulid* (1). C'est lui qui est chargé de porter les messages du calife au vizir et spécialement, aux jours de réception, d'aller en personne chercher le vizir. Il se rend à l'hôtel du vizir, à cheval, et à une allure plus rapide que d'habitude (2). On peut le comparer, dans une certaine mesure, au Papias (Portier du palais), auquel l'empereur ordonne, lors de la καθημερινὴ προέλευσις, de faire venir le Logothète (3), mais le papias n'est pas pour le reste de ses attributions comparables au *Ṣāḥib ar-risāla*.

Nous avons déjà nommé le *Ṣāḥib bait al-māl* et le *Zimām al-quṣūr* dans leur rôle d'ostiaires ou de silentiaires. Le premier apparaît dans un rôle plus conforme à son titre lors de la cérémonie du *Maulid*, sous le nom de *Mutawallī bait al-māl*. Quand le cortège du Cadi est arrivé devant le palais, il sort avec un coffret contenant de l'argent destiné à être distribué (4). Il aurait donc là une fonction accessoire qui correspondrait à celle de l'Argyre byzantin ou aumônier (5), mais cette fonction est aussi exercée par le Directeur des Trésors de la Dépense (*Mutawallī ḫazā'in al-infāq*), que Maq-

(1) Le Grand Cadi, le Grand Missionnaire, les récitateurs, prédicateurs, imams des mosquées et intendants des sanctuaires, réunis à la Mosquée al-Azhar sont convoqués par les *nuqabā' ar-rasā'il* et viennent en cortège devant la Porte d'Or du palais : MAQR., I, 433, 13.

(2) QALQ., III, 499, 504 ; MAQR., I, 386, 5 ; 447, 28. Cf. aussi sur lui, QALQ., III, 485 ; MAQR., I, 386, 38.

(3) *Cérém.*, II, ch. 1, p. 519-520. Cf. EBERSOLT, *Études...*, p. 16. REISKE, *Comm.*, 40, fait venir papias de l'arabe *bābī*, qui signifierait « portier » (de *bāb*). Mais ce mot ne semble pas exister en arabe dans ce sens. « Portier » se dit *bawwāb*.

(4) MAQR., I, 433, 22. Le titre de la fonction a pu changer avec le temps.

(5) *Cérém.*, I, ch. 1, p. 18, 11 ; cf. REISKE, *Comm.*, 116.

rīzī nous montre, au banquet de la Fête de la Rupture du Jeûne, avec une bourse pleine de dinars destinés à ceux qui viennent demander l'aumône (1). Le *Ṣāḥib bait al-māl* a aussi d'autres prérogatives : c'est lui qui, aux trois vendredis de ramaḍān, est chargé de faire mettre les tapis et les rideaux à la niche de prière (*miḥrāb*) de la mosquée pour le calife (2), et de même à l'Oratoire en plein air (*Muṣallā*) lors de la Fête de la Rupture du Jeûne et des Victimes (3). Il est un de ceux qui, en cette occasion, sont appelés à l'honneur de se tenir sur une des marches de la chaire où prêche le calife. C'est lui qui tend au Cadi la cassolette avec laquelle il encense la chaire avant que n'y monte le calife. Quant au *Zimām al-qaṣr* ou *al-quṣūr*, Qalqašandī nous dit qu'il équivaut au *Zimām ad-dūr* ou *Zimāmdār* ou *Zimandār* de l'époque mamelouke, ce qui voudrait dire qu'il avait la surveillance du harem (4).

Dans cette catégorie est aussi le Porte-écritoire qui, dans les processions, a la charge de porter en avant de lui, sur la selle, cet objet qui avait une particulière importance chez les Fatimides et était devenu un insigne de souveraineté ; le *Ṣāḥib al-majlis* le mettait devant le calife avant qu'on ne levât le rideau. On pourrait évidemment comparer le Porte-écritoire au Kanikleios, dont les fonctions ont été primitivement de conserver par devers lui et de présenter à l'empereur l'encrier dont il avait besoin pour signer les actes, mais il était devenu par la suite une sorte de gardien des sceaux et des diplômes de nomination (*chartia*) que l'empereur prenait de ses mains pour les remettre aux promus. Le Porte-écritoire fatimite ne semble pas avoir eu des fonctions administratives de ce genre et son rôle se bornait sans doute à porter l'écritoire dans les processions (5).

(1) Maqr., I, 454, u ; I, 446, 1 et 12 (à l'occasion de la procession du Nouvel An) ; c'est peut-être le même qui est appelé, p. 484, 22-23, *ṣāḥib al-ḫarīṭa al-marsūma li'ṣ-ṣilāt*.

(2) Qalq., III, 510, 512 ; Maqr., II, 281, 3 sq. ; I, 453, 29 sq.

(3) Qalq., III, 514 ; Maqr., I, 453, 28 sq.

(4) Qalq., III, 485 ; IV, 21 ; V, 459. Cf. Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie...*, p. lix.

(5) Sur le *Kanikleios*, cf. Reiske, *Comm.*, p. 58 ; Vogt, *Comm.*, I, p. 36 ; *Cérém.*, I, 23, p. 131, 17 ; I, ch. 1, p. 7, 19, etc. Le *Kanikleios* n'était pas forcément un eunuque comme le Porte-écritoire fatimite.

Par contre, le Maître de la table correspond évidemment au ὁ ἐπὶ τῆς τραπέζης (1).

Viennent ensuite d'autres fonctions sans aucun analogue à Byzance.

Parmi les fonctionnaires de plume, il y aurait quelques comparaisons à faire. En dehors du *Nā'ib* dont il sera question dans le cérémonial de réception des ambassadeurs, il faut signaler le Chef de la police des marchés, le *Muḥtasib*, classé parmi les fonctionnaires religieux en raison du caractère de sa fonction qui répond à une prescription coranique. Ce fonctionnaire et sa fonction, la *ḥisba*, ont fait l'objet de nombreuses études. Il est à remarquer que nombre de ses attributions sont celles de l'Éparque et qu'il y aurait intérêt à faire une étude comparée des ouvrages de *ḥisba* arabe et du *Livre du Préfet* et de l'organisation de l'industrie, du commerce, des corporations, etc., au Moyen Age dans le monde musulman et dans le monde byzantin.

Remarquons aussi que les récitateurs du Coran, dans les cérémonies, jouent le même rôle que les *psaltai* byzantins, comme on le verra dans l'étude du cérémonial. De même, il existait des médecins à la cour byzantine comme à la cour fatimite (2).

(1) Voir *Cérém.*, App. à I, p. 463, 8 sq., dans le chapitre sur la cuisine impériale (ὑπουργία) où il est question du ὁ ἐπὶ τῆς τραπέζης, du δομέστικος τῆς ὑπουργίας. Voir aussi Ebersolt, *Études...*, p. 80 sq. avec les références. Le *ṣāḥib al-mā'ida* d'après Qalqašandī est un *ustāḏ muḥannak*. Mais dans une description des processions abrégées (*muḫtaṣara*), non solennelles, où le calife vient passer la journée au Dār al-Mulk (Hôtel du vizir à une certaine époque) et où le *ṣāḥib al-mā'ida* apporte le festin du palais, il est dit que ce dernier est un *ustāḏ* non *muḥannak* : Maqr., I, 484, 27. A l'époque du vizir al-Ma'mūn, au début du vie siècle de l'hégire, on trouve un *mutawallī al-mā'ida* (Maqr., I, 411, 18) qui a sans doute les même fonctions. Sur le *ṣāḥib al-mā'ida* dans l'Islam, cf. H. Zayat, dans *Machriq*, 1947/I, p. 13.

(2) Voir *Cérém.*, éd. Vogt, I, 1, p. 10.

Le Calife et l'Empereur

Le calife fatimite a une situation qui se rapproche beaucoup plus de celle de l'empereur byzantin que de celle du calife abbaside. Les califes de Bagdad continuent la tradition pseudo-démocratique du Prophète et de ses premiers successeurs, et, bien que les influences persanes qui se sont exercées sur la cour de Bagdad aient tendu à faire du califat abbaside une monarchie de droit divin, les califes ou plutôt leurs juristes, ont toujours maintenu la fiction de l'élection du calife (1). Le calife fatimite, au contraire est détenteur de l'imamat que Dieu a institué et a remis aux descendants du Prophète qui continueront à l'exercer jusqu'au Jugement dernier. L'imam a un caractère divin. Dans la doctrine philosophique ismaélienne qui est imprégnée de néo-platonisme et qui est la doctrine officielle des Fatimides, l'imam est même l'hypostase de « l'intelligence active » du monde (*al-ʿaql al-faʿʿāl*), principe émané de « l'intelligence universelle », et l'on trouve des échos de cette conception chez le poète officiel du calife Muʿizz, Ibn Hānī'. La foi en Dieu et en son Prophète est incomplète sans la foi en l'imam ; sans lui, la religion et la foi islamiques ne peuvent être complètes et correctes : il est la preuve de Dieu sur la terre. On comprend dans ces conditions que l'imam ne soit pas élu. Il est explicitement désigné par son prédécesseur qui lui transmet son caractère divin, par une procédure spéciale appelée *naṣṣ*, et la transmission a lieu théoriquement de père en fils par voie de primogéniture. Il est en somme l'élu de Dieu. Sans nul doute, cette conception dérive de la croyance commune à toutes les monarchies orientales en l'origine divine du souverain. On sait que la conception byzantine a été influencée aussi par ces idées. L'empereur est l'élu de Dieu, il est couronné par Dieu ; on croit à une intervention divine dans le choix qui l'a porté au trône.

Il résulte de cela que la personne et l'autorité de l'em-

(1) Sauf le cas, admis par les juristes aussi, d'une désignation par le prédécesseur, qui doit être théoriquement ratifiée par une procédure analogue à celle de l'élection.

pereur et du calife fatimite sont d'une nature supraterrestre et qu'ils sont l'un et l'autre l'objet d'un culte pour ainsi dire, qu'en tout cas on leur témoigne un respect qu'on n'accorderait pas à un simple humain. Ceci se marque notamment dans la salutation.

La salutation en usage dans toutes les cours orientales, passée de bonne heure dans l'empire romain (1), qui est la prosternation devant le souverain, est également la règle à la cour fatimite (2), comme elle l'était aussi à Bagdad (3), et la formule « il baisa la terre devant lui » (*qabbala 'l-arḍa baina yadaihi*) a ici son sens plein ; les deux termes *salām* et *taqbīl* semblent être le plus souvent synonymes. On fait parfois la prosternation de loin, dès qu'on aperçoit le calife et l'on continue jusqu'à ce qu'on soit à ses pieds quand on doit s'approcher de lui (4). Quand il passe sur un tapis

(1) Reiske, *Comm.*, 569 ; Alföldi, *Ausgestaltung...*, p. 39 sq., 46 sq. ; cf. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin*, p. 85 sq., cf. 148.

(2) Nāṣir-i-Ḫusrau, tred. Schefer, p. 141. Les exemples sont innombrables et l'on doit sans doute interpréter ainsi les cas où les textes ont simplement *sallama ʿalaihi*. Voir Maqr., I, 386, 19 ; 431, 21-22 ; 432, 30 ; 447, 38 ; 473, 15 ; 473, 23 ; 474, 7 ; 474, 19-20, 22. Les palefreniers qui présentent les chevaux à la revue qui précède la procession du *ʿId al-fiṭr* se prosternent chacun à leur tour en présentant leur bête : Maqr., I, 452, 31. Il est fait mention dans la procession de l'Ouverture du Canal de *ṣibyān as-salām*, chargés d'inviter chacun, le moment venu, à baiser la terre : Maqr., I, 474, 9.

(3) Il semble toutefois que, à l'époque abbaside, se soient conservées des traces de l'ancienne répulsion arabe pour cette forme de salutation qu'on dit être propre aux Grecs. Cette répulsion tient peut-être à une persistance de l'esprit d'indépendance bédouin, mais il se peut aussi que sous sa forme proprement musulmane (on ne se prosterne que devant Dieu), elle provienne d'une influence judéo-chrétienne, c'est-à-dire d'une conception qui a ses racines aussi bien dans l'Ancien Testament que dans les idées du monde antique, grecques d'abord, romaines ensuite, hostiles à cette forme de la « *persica servitus* » (Sénèque). Sur l'opposition grecque, romaine et juive à la proskynèse, voir Alföldi, *Ausgestaltung...*, p. 15, p. 22 sq.

(4) Le *Dāʿī* Abū ʿAbdallāh, quand il voit pour la première fois le Mahdī ʿObeidallāh, premier calife fatimite, pour lequel il a conquis l'Afrique du Nord sans le connaître, fait les gestes suivants : dès qu'on le lui montre, il descend de cheval et ses soldats en font autant ; il baise la terre et ses hommes également, puis court, toujours suivi de ses soldats, se prosternant avec eux à plusieurs re-

de soie, entre deux rangs de dignitaires, pour se rendre à l'endroit où il doit monter à cheval, les prosternations successives se continuent jusqu'à ce qu'il soit arrivé à cet endroit (1). On allait même jusqu'à se prosterner à la simple mention du nom du calife (2).

Mais en dehors de la prosternation, il y a d'autres marques de respect, qui sont en même temps une grande faveur accordée par le calife : baiser ses pieds et ses mains, son étrier (3),

prises, jusqu'à ce qu'il arrive devant le Mahdī ; il se jette littéralement à terre (*inkabba*) devant les sabots de son cheval, puis il relève la tête et baise l'étrier de son maître, la gorge étranglée par les sanglots (*Sīrat Ja'far al-Ḥājib*, p. 125). Il se peut d'ailleurs que cette scène, comme celle que nous avons mentionnée plus haut, ne soit que le reflet d'usages plus tardifs, bien que cette manifestation s'explique par l'extraordinaire exaltation religieuse qui accompagne la révolution fatimite. — Quand le calife, est-il dit dans une description de la cérémonie de l'Ouverture du Canal, sort, revêtu de tous ses insignes, personne, proche parent ou ami, sauf le vizir, ne peut le saluer en baisant la terre devant lui autrement que de loin : Maqr., I, 473, 15. Dans la même cérémonie, une fois monté à cheval, le calife appelle le vizir qui vient en faisant des prosternations continuelles jusqu'à ce qu'il arrive auprès du calife dont il baise l'étrier : Id., *ibid.*, 23. Cf. le récit de l'entrevue de l'Ihšīd émir d'Égypte, avec le calife abbaside Muttaqī en 944 : l'émir met pied à terre de loin, en tenue d'hommage (sabre, ceinturon, carquois), baise la terre plusieurs fois, puis approche et baise la main du calife (Ibn Sa'īd, *Kitāb al-Mugrib*, éd. Tallqvist, p. 40).

(1) Maqr., I, 473, 17-18.

(2) Le cadi 'Alī b. an-No'mān, quand est lu publiquement, à la Mosquée al-Azhar, son acte de nomination, fait signe à l'assistance de se prosterner toutes les fois qu'il entend le nom du calife : Kindī, *Kitāb al-umarā' wa-Kitāb al-Quḍāh* (supplément), éd. R. Guest, p. 589, et cf. le même fait pour un autre, p. 604.

(3) Une fois le calife monté à cheval, tous les officiers des « jeunes de l'étrier » baisent l'étrier du calife : Maqr., I, 473, 21 (cf. n. 4 de la p. 379, le Dā'ī et le Vizir). Le vizir, lors de la réception générale, une fois le rideau levé, entre auprès du calife et lui baise les mains et les pieds, puis s'assied à sa droite : Maqr., I, 38 ', 19 ; Qalq., III, 500. Après la revue des chevaux, la veille de la procession du Nouvel An, une fois le rideau baissé devant le *šubbāk*, le vizir se rend auprès du calife et lui baise pieds et mains, puis prend congé de lui : Maqr., I, 448, 1 ; Qalq., 505. Lors de la procession de l'Ouverture du Canal, quand le calife est monté à cheval, le vizir baise sa main (parce qu'elle ne tient pas le sceptre qui est absent de cette cérémonie), après avoir baisé l'étrier. Dans la procession de la fête de l'Étang

sa manche, le seuil de la porte de la salle d'audience (1). Parfois, on fait face au calife en se retirant et on marche à reculons (2).

de Ḥumm, quand le calife passe devant une porte du palais appelée « Porte des Dailamites », au sud du palais, à l'intérieur de laquelle est le mausolée de Ḥusain, et où se tiennent le cadi et les témoins, ceux-ci sortent pour saluer et le cadi baise le pied du calife du côté où il se trouve : Maqr., I, 389, 28-29 ; la même scène se passe devant la Mosquée d'Ibn Ṭūlūn lors de la procession du Canal : Maqr., 477u-478, cf. Qalq., 519. Dans la cérémonie des Vendredis de Ramaḍān, quand le calife est monté en chaire, il fait monter auprès de lui le vizir qui lui baise les mains et les pieds, ferme les rideaux et descend : Maqr., II, 281, 19-20 ; Qalq., 510. Au 'Id al-fiṭr (Rupture du Jeûne), le calife monte sur la chaire de l'Oratoire et invite le vizir à monter auprès de lui ; celui-ci se prosterne, monte et se prosterne à nouveau, puis le calife invite le cadi qui monte en baisant chacune des marches, jusqu'à la troisième (en partant du haut) où il s'arrête : Maqr., I, 454, 18 sq., 455, 32 sq. ; Qalq., 513. — On trouve dans Guillaume de Tyr (récit de l'ambassade de Hugues de Césarée, envoyé du roi Amaury au calife al-'Aḍid, dernier de la dynastie), la description détaillée des manifestations de respect du vizir Šāwar (qui portait le titre de sultan) envers le calife. Ce passage est cité par Reiske, *Comm.*, p. 734 et mentionné par Inostrantsev, p. 60 ; voir *Recueil des Hist. des Crois., Hist. Occ.*, t. I, 2e part., p. 911 sq. : « *Ingressis porro et in interiorem palatii partem* « *admissis (sc. legatis), Soldanus de more consuetam domino exhibens* « *reverentiam semel et secundo humi prostratus, quasi nemini debitum cultum et quoddam adorationis genus coepit supplex impendere. Tertio iterum prostratus gladium, quem de collo gerebat suspensum, deposuit. Et ecce subito contractis mira velocitate velariis* « *margaritarum varietate auroque contextis, quae media dependebant* « *et obumbrabant solium, revelata facie, throno sedens aureo habitu* « *plus quam regio, paucis circa eum de domesticis et familiaribus* « *eunuchis apparuit Chalifa. Tunc accedens ad eum cum omni reverentia Soldanus, sedentis pedibus osculum humiliter imprimens* « *adventus legatorum causam aperit* ».

(1) Maqr., 435, 20 sq., rapporte une tradition qu'il déclare fausse, d'après laquelle le calife se tenait sous l'arche de la Porte de la Fête et permettait qu'on baisât sa manche. — Dans la réception générale, les derniers à saluer étaient les gouverneurs provinciaux qui baisaient le seuil de la porte : Qalq., 500 ; Maqr., I, 386, 32 (où il faut corriger *qubba* en *'ataba*).

(2) Aux cérémonies des Vendredis de Ramaḍān et du 'Id al-fiṭr, le vizir et le cadi, quand ils descendaient de la chaire, allaient à reculons pour rester face au calife qui était en chaire : Maqr., II, 281, 18 sq., 28 ; Qalq., 510, 514.

Il y a toutefois des cas où l'on ne baise pas littéralement le sol. Ainsi, la veille de la procession du Premier de l'an, quand le calife siège au *šubbāk* pour la revue des chevaux; au lever du rideau, le vizir assis au-dessous du *šubbāk* se lève et salue en touchant trois fois la terre de sa main (1). Aux jours de réception générale, le Grand Cadi salue le calife, devant qui il est le premier introduit par le Ṣāḥib al-bāb, selon un protocole (*adab*) spécial qui ne semble pas comporter la prosternation, car il est dit que cet *adab* consiste en ce que le cadi lève la main droite et pointe l'index vers le ciel en disant: « le salut soit sur l'Émir des Croyants; sur lui la miséricorde et les bénédictions de Dieu! » (2). On comprend que seul le Cadi soit admis à faire ce geste religieux dont on sait la valeur symbolique dans la prière.

Dans certains cas, le vizir tourne seulement la tête (*saka'a*) vers le calife en guise de salut, ou bien fait un geste indiquant qu'il baise virtuellement la terre (*auma'a bi-taqbīl al-arḍ*): c'est lorsqu'il doit, dans un cortège, quitter sa place pour passer à cheval devant le calife qu'il doit précéder, à sa rentrée au palais lors du retour de la procession du Premier de l'an et à son entrée dans les tentes lors de la procession de l'Ouverture du Canal (3).

Le respect du calife s'étend aux objets qui le touchent ou sont spécialement affectés à lui, et sont souvent qualifiés d'augustes (*šarīf*)(4), de la même manière qu'on employait l'épithète *sacer* pour les empereurs romains. Le sabre califien était l'objet d'honneurs spéciaux; celui qui le portait dans les cortèges devait, tant qu'il en avait la charge, laisser tomber la pointe de son turban (*urḫiyat 'aḏabatuhu, ḏu'ābatuhu*) (5). Le vizir ou un autre fonctionnaire baise un

(1) Maqr., I, 447, 37; Qalq., 505. L'expression est *ḫadama* (litt. servir, c'est-à-dire rendre hommage) *bi-yadihi fī'l-arḍi* (par la main sur la terre). Le mot *ḫidma* est associé à *salām*, par ex. Maqr., I, 389, 28.

(2) Maqr., I, 386, 29; Qalq., 500, 9.

(3) Maqr., I, 450, 14; Qalq., 508; Maqr., 474, 7 (*auma'a bi-taqbīl al-arḍ*).

(4) Par exemple, le *tāj*, le *ṭirāz*, etc. Maqr., I, 469, 33; 475, 5; Qalq., 472.

(5) Maqr., I, 449, 9, 473, 24; Qalq., 505.

document qui vient du calife et qui lui est remis (1). Lorsque le Directeur de l'Office du Ṭirāz (voir plus haut) préside à l'emballage des pièces d'étoffe, costumes, parasols, etc. (2) destinés au calife, à Damiette, Tinnis ou autre lieux de fabrication, le Préfet de la région assiste à l'opération, debout, par respect pour ces objets mêmes (3). Quand un écuyer monte le cheval du calife, il faut qu'il y ait une séparation entre son corps et la selle du calife (4).

Le calife, en général, ne salue pas lui-même. Dans deux endroits concordants de Maqrīzī et Qalqašandī, on voit cependant le calife saluer le Grand Cadi et les témoins instrumentaires qui l'accompagnent et qui attendent, à la porte de la Mosquée d'Ibn Ṭūlūn, le passage du calife lors de la procession de l'Ouverture du Canal: le calife, à cheval, s'arrête un instant, salue le cadi qui ensuite s'approche et baise le pied qui lui fait face, puis les témoins s'avancent devant le cheval du calife qui salue également (5). D'ordinaire le calife, lorsqu'il répond au salut du vizir, le fait simplement, soit en agitant sa manche, soit par un simple signe (6). Lors-

(1) Maqr., I, 441, 6 (décret d'investiture du vizir Ma'mūn); I, 454, 20 et 23 (liste des personnages invités à monter sur les marches de la chaire quand prêche le calife au 'Id al-fiṭr: le cadi la baise avant de la lire; cf. Qalq., 513).

(2) Ils sont emballés dans des sortes de panières (*safaṭ*, pl. *asfāṭ*, contenant semblable à un grand sac).

(3) Maqr., I, 470, 7, sq. C'est un grand honneur que d'être admis à escorter le calife dans les processions et à le garder de tout contact (service de *ḥijba*) et la liste de ceux qui auront ce privilège est dressée à l'avance: Maqr., I, 446, 7,453 u.

(4) Maqr., I, 444, 34 sq.

(5) Maqr., 477, 37-478, 1; Qalq., 519. — Il est toutefois curieux que dans une occasion semblable (Fête de l'Étang) où le Cadi et les principaux témoins attendent le passage du calife sous le portique de la Porte des Dailamites, il soit dit simplement: quand le calife fut en face d'eux ils sortirent pour lui rendre hommage et le saluer, et le cadi le saluait comme nous l'avons mentionné en baisant le pied qui était de son côté, tandis que les témoins étaient devant la tête du cheval, à quelques mètres: Maqr., I, 389, 28 sq. On se demande pourquoi cette différence et si le texte des deux premiers passages n'est pas altéré; il semble bizarre que le calife salue le premier.

(6) *'Id al-fiṭr*, à l'arrivée à l'Oratoire, quand le vizir passe de-

que, lors des cérémonies des Anniversaires (*maulid*) ou des Nuits d'illumination (*layālī al-wuqūd*), le cortège conduit par le Grand Cadi vient saluer le calife sous un des belvédères du palais (*manẓara*), le calife montre sa tête à une des fenêtres, entouré de ses eunuques ; l'un de ceux-ci ouvre une autre fenêtre, passe la tête par l'ouverture et, faisant un signe avec la main droite recouverte par la manche, dit : « L'Émir des Croyants vous rend votre salut ». Quand la cérémonie, qui comporte une allocution par les prédicateurs des mosquées cathédrales, est terminée, l'eunuque adresse de la même manière un salut à la foule, et les deux fenêtres sont refermées (1).

Le respect pour le calife implique naturellement le silence quand il apparaît avec tous ses insignes, et c'est au milieu d'un silence religieux qu'il sort du palais et monte à cheval (2). Ce n'est qu'une fois qu'il est monté à cheval qu'éclatent les sons de la fanfare qui l'accompagne ou que les récitateurs du Coran font entendre leur psalmodie (3). Tout le cérémonial tend à faire ressortir la majesté du calife.

Une autre forme des honneurs quasi-divins rendus au calife est l'encensement. Dans les six grandes processions califiennes, trois porteurs de cassolettes se tiennent à la droite du calife et trois à sa gauche avec des cassolettes d'argent et portant tous une ceinture à la taille et des charbons dans leur manche pour activer la fumigation, tandis qu'un des principaux fonctionnaires du Trésor public se tient parmi eux avec une boîte contenant l'encens qu'il place lui-même dans les cassolettes (4). De même on encense la place où

vant le calife : Maqr., I, 454, 7 ; *Fatḥ al-Ḫalīj*, quand le vizir passe devant le calife (voir plus haut) : Maqr., I, 474, 7 ; Retour de la procession du Nouvel An, Maqr., I, 450, 14, où il est dit que le signe furtif ou léger fait par le calife (*išāra ḫafiyya* ou *ḫafīfa*) est la plus grande marque d'honneur qui puisse venir de lui.

(1) Maqr., I, 433, 19 sq., 467, 17 sq. ; Qalq., III, 503, 501.

(2) Maqr., I, 473, 14 sq. (*Fatḥ al-Ḫalīj*) : les drapeaux flottent au vent, on évite respectueusement de parler et tous baisent la terre de loin, etc... Le silence à la réception du roi était également de règle chez les Sasanides.

(3) Maqr., *ibid.*, pour le Coran ; 449, 21 sq. ; 453, 25, pour la fanfare (Procession du Nouvel An).

(4) Maqr., I, 421, 2 sq. ; cf. Nāṣir-i-Ḫusrau, 141 (ambre et aloès).

doit se tenir le calife sur la chaire de la Mosquée aux Vendredis de Ramaḍān, ou de l'Oratoire en plein air à la Fête de la Rupture du Jeûne (1).

Dans tout ce que nous venons de noter, nombreuses sont les analogies avec Byzance. La salutation sous forme de prosternation, la proskynèse, est bien connue et aucune cérémonie à Byzance n'avait lieu sans la prosternation rituelle qui se faisait parfois à trois ou à quatre reprises (2). On connaît aussi les différentes circonstances dans lesquelles les dignitaires, les fonctionnaires promus, les évêques, etc., étaient admis à baiser les mains, les pieds ou les genoux de l'empereur (3). On trouve aussi à Byzance l'usage de se retirer à reculons, ὀπισθοφανῶς, ce que font les dignitaires promus, après avoir baisé les pieds et les genoux de l'empereur (4).

Comme le calife, l'empereur, quand il salue, ne le fait que par un signe de tête (5). Le geste de l'eunuque saluant de la manche pour le calife, n'a pas son équivalent exact à Byzance. Mais il n'est pas douteux qu'il doive s'expliquer par le rite de la main voilée et le geste de l'eunuque peut être comparé à l'usage qui veut que le Préposite à Byzance transmette l'ordre de l'empereur par un signe de la main recouverte de sa chlamyde, que le Maître des Cérémonies se couvre

(1) Maqr., *ibid.*, et II, 281, 9 sq. ; Qalq., III, 509 sq.

(2) Sur la proskynèse, et les cas où elle se bornait à une simple révérence, voir Reiske, *Comm.*, 418-419, et surtout l'article détaillé de R. Guilland, *Autour du Livre des Cérémonies*, *Revue des Études grecques*, 59-60 (1946-1947), p. 251 sq. Cf. Grabar, *op. cit.*, 85 sq. Pour la prosternation à trois reprises, voir *Cérém.*, I, ch. 47, p. 243, 11 sq. ; II, ch. 24, p. 624, 12. L'expression traduisant le geste de la proskynèse est différente de l'expression arabe ; c'est *tomber* (aux pieds de.., sur le sol...) πίπτειν qui a d'ailleurs des analogues en arabe (*inkabba*).

(3) Surtout lors des promotions. Voir le détail dans Ebersolt, *Études*..., p. 36, et Guilland, p. 253-256. Il ne semble toutefois pas qu'on trouve à Byzance le geste de baiser l'étrier ou le pied de l'empereur à cheval. Les ambassadeurs aussi devaient se prosterner et baiser les pieds du Basileus : Guilland, p. 255.

(4) *Cérém.*, I, ch. 32, p. 172, 13 ; ch. 47, p. 238, 16 ; ch. 48, p. 248, 13 ; ch. 58, p. 256, 19. Cf. Reiske, *Comm.*, p. 640. C'est ainsi que se retirent également les prisonniers après la cérémonie de l'imposition du pied sur la nuque : II, ch. 19, p. 611, 10.

(5) Guilland, *op. cit.*, p. 259.

les mains pour s'adresser à l'empereur, quand celui-ci descend un escalier (1). C'est assurément une manifestation de respect à l'égard de la personne sacrée du souverain, qu'on ne devait pas primitivement approcher avec une main nue et impure, usage strictement observé à la cour des Achéménides (2). Faut-il comparer, toutes proportions gardées, le geste du calife saluant de la manche à celui de l'empereur, bénissant le peuple avec le pan de son vêtement, dans lequel le Maître des Cérémonies a fait un pli (3) ?

Le silence en présence du souverain faisait l'objet à Byzance d'un rite spécial et plus compliqué qu'à la cour fatimite où il n'y a pas à proprement parler de silentiaires (4).

L'usage oriental d'encenser le souverain était pratiqué aussi à Byzance en de nombreuses occasions. Lorsque l'empereur a pris place sur le trône du Chrysotriclinos pour la cérémonie de la promotion des patrices, et qu'il est entouré de tous les officiers de la Chambre, il est encensé trois fois par le *mensurator* ou le *papias* du Grand Palais, et il en est de même lors de la promotion des proconsuls (5). L'empereur est encensé par le Patriarche au Puits Sacré de Sainte-Sophie avant le triomphe au Forum, par l'higoumène de Saint-Serge quand il vient à cette église dans la semaine de Pâques (6). Nicéphore Phocas est accueilli à la Porte d'Or par la foule portant des cierges et des cassolettes (7). Le jour de la Cérémonie de l'Ascension, l'empereur se rend de la Porte d'Or à

(1) *Cérém.*, I, ch. 27, p. 149, 18 ; I, ch, 1, p. 10, 1 ; I, ch. 46, p. 233, 19 ; I, ch. 12, p. 18 (scholie) ; cf. REISKE, *Comm.*, 175-176 et BRÉHIER, *Le monde byzantin*, II, 69.

(2) Sur ce rite, voir A. DIETERICH, *Der Ritus der verhüllten Hände*, *Kl. Schriften*, p. 400-449, spécialement 444 sq. Cf. ALFÖLDI, *Ausgestaltung*, p. 33 sq. De là vient l'usage du gant ; d'autre part le rite de la *ġāšiya* (couverture de cheval portée devant un souverain musulman, voir *Encycl. de l'Islam*, s. v.) serait aussi à rattacher à cela (BECKER, dans *Centenario M. Amari*, p. 149 sq.).

(3) *Cérém.*, I, ch. 68, p. 306-07, ch. 69, p. 325, 2.

(4) On sait qu'un des sens du mot *silention* à Byzance est : « audience ».

(5) *Cérém.*, I, ch. 48, 16 sq. (cf. VOGT, II, 51 et *Comm.*, I, 65 pour l'explication du mot *mensurator*) ; I, ch. 49, p. 255, 17-18.

(6) *Cérém.*, II, ch. 19, p. 608, 23 ; I, ch. 11, p. 87, 22-23.

(7) *Cérém.*, I, ch. 96, p. 438, 6.

la Porte de la Source où il est accueilli par le Domestique des Noumeri qui porte un *thymiatos* (1).

Les insignes de la souveraineté

Les insignes impériaux dans les Cérémonies, à Byzance, sont en premier lieu d'ordre vestimentaire : chaussures (*campagia*), *lôros* (écharpe brodée d'or et ornée de pierres précieuses), *thôrakion* (écusson broché d'or porté avec le lôros), la couronne sous ses diverses formes ; l'empereur porte également à la main une croix d'or, remplaçant l'ancien sceptre consulaire, et l'*akakia*, sachet de soie rempli de poussière ayant valeur de symbole (2). D'autres objets, emblèmes de la souveraineté, sont portés devant ou derrière l'empereur, soit dans les processions triomphales, soit dans les processions religieuses : lance et bouclier portés par les spathaires

(1) *Cérém.*, I, ch. 18, p. 109, 12. Sur l'usage de l'encensement, cf. REISKE, *Comm.*, p. 10 et BRÉHIER, *Le monde byzantin*, II, 75. L'usage de porter des cierges devant les empereurs va de pair avec l'encensement (voir n. préc. et cf. ALFÖLFI, *Ausgestaltung*, p. 111 sq.). Rien de tel chez les Fatimides, à proprement parler : cependant, lors de l'arrivée du cortège du cadi, précédé de trente cierges, devant le belvédère où se montrera le calife, lors des cérémonies des Nuits d'illumination (voir plus haut, n. 1 de la p. 384), le calife apparaît ayant devant lui des cierges qui éclairent sa figure : MAQR., I, 467, 16 (détail manquant dans QALQ., III, 501), mais c'est peut-être simplement pour qu'il soit possible de le voir de la place. Ces cérémonies n'ont rien de commun avec la *ἑορτὴ καὶ προέλευσις τῶν φώτων* de *Cérém.*, I, ch. 26 ;elles ont lieu le 1er et le 15 des mois de rajab et de šaʿbān, mais reposent néanmoins sur d'anciens usages chrétiens ou pré-chrétiens (cf. la procession aux lumières du *Maulid* du Prophète : voir *Encycl. de l'Islam*, sous *mawlid*).

(2) Voir EBERSOLT, *Études...*, p. 63 sq. Nous n'entrerons pas ici dans le détail des différences de costumes et d'insignes suivant qu'il s'agit de processions religieuses ou de processions militaires. Sur l'interconnexion entre la procession triomphale, le *processus consularis*, la réception de l'empereur (*adventus*), et les processions religieuses, et sur la fusion qui s'est produite entre ces diverses manifestations dans le cérémonial byzantin, voir DEÉR, *Der Ursprung der Kaiserkrone* (*Schweizer Beiträge zur allgem. Geschichte*, VII, 1950), p. 59-69 (*Der Kaiserhelm als Insigne des Triumphs*) et ALFÖLDI, *Ausgestaltung...*, p. 88 sq., *Insignien und Tracht...*, p. 33 sq. Le cortège impérial, au retour de la cérémonie du Lundi de Pâques

impériaux (1), drapeaux ou emblèmes divers (2). Sur certains drapeaux étaient brodées différentes images, par exemple celle de la Victoire, ou celle de l'empereur à cheval, ou celle de Saints militaires ou de dragons, etc. D'autres insignes sont la Grande Croix ou la Verge de Moïse (3).

Une comparaison des insignes impériaux avec les insignes de la souveraineté chez les Fatimides montrera certaines analogies, mais aussi des différences assez profondes. Voici, d'après l'énumération qu'en donne Qalqāšandī dans un chapitre spécial, les insignes fatimites (4). Ce sont : le *tāj* (litt. couronne, mais non couronne en réalité, comme on verra plus loin), le sceptre (*qaḍīb al-mulk*), le sabre, l'écritoire, la lance, le bouclier, le *ḥāfir* (joyau en forme de fer à cheval appliqué au haut du *tāj*), le parasol, les drapeaux divers, les deux éventails chasse-mouches, les armes diverses, les timbales, les tentes. Ces insignes sont ceux qui servent pour les cérémonies solennelles, soit qu'ils soient portés dans les cortèges, soit, comme les tentes, qu'ils soient placés à un endroit où doit se dérouler la cérémonie (ainsi pour l'Ouverture du Canal). Dans quelques cérémonies, divers insignes sont absents. Un certain nombre d'entre eux, tout en fai-

Cérém., I, ch. 10) a nettement un caractère de symbolique triomphale, comme l'a montré Deér, *op. cit.*, p. 72.

(1) *Cérém.*, I, ch. , p. 7, 5-6, 10 (procession à la Grande Église) ; I, ch. 23, p. 130, 13 (procession de la Nativité de J.-C.) ; II, ch. 13, p. 558, 1 (procession du dimanche ou autre jour à l'Église des Saints Apôtres ou toute autre église) ; II, ch. 19, p. 608, 14-15 (triomphe au Forum ; protostrator portant, avec l'étendard impérial, φλάμουλλον, la lance impériale qui sera imposée sur la nuque d'un des prisonniers prosterné). Sur le sens du mot *arma* (*armata*) soit employé seul, soit joint à lance et bouclier, voir Reiske, *Comm.*, p. 47.

(2) Il y a d'abord l'étendard impérial, le φλάμουλλον, surmonté de la croix : II, ch. 15, p. 576, 21-22, 577, 1-4 (cérémonie à l'hippodrome en l'honneur des ambassadeurs arabes en 946) ; II, ch. 19, p. 608, 14-15 ; 609, 10 (triomphe au Forum). Cet étendard est tissé d'or et en étoffe de soie fine (*sendes*, arabe *sundus*, mot persan d'origine). Sur les noms et les formes des autres drapeaux, portés dans diverses cérémonies tant civiles ou religieuses que militaires, voir Ebersolt, *Études...*, p. 42-43 et cf. Reiske, *Comm.*, 81, 667-668.

(3) *Cérém.*, II, ch. 40, p. 640.

(4) Qalq., III, 472 sq.

sant partie du matériel des magasins califiens, sont affectés en propre au vizir ou aux grands émirs dans les cortèges, ainsi des drapeaux pour le vizir, des litières (*ʿammāriyyāt*) pour les émirs. L'énumération de Qalqašandī, portant sur des insignes de procession, diffère de celle qu'on trouve chez Ibn Ḫaldūn pour les divers souverains musulmans de son époque et qui a trait en grande partie à des attributs ou emblèmes généraux de souveraineté ne pouvant figurer dans des cortèges, comme le trône par exemple (1).

Les insignes, chez les Fatimides, sont en nombre beaucoup plus considérables que chez les Abbasides, sur les processions desquels nous ne possédons d'ailleurs que de bien maigres renseignements. Les insignes abbasides anciens sont surtout le sceptre, le sceau et le manteau du Prophète (2). Il faut y ajouter la pique (*ḥarba*, *ʿanaza*) que le calife faisait porter devant lui à l'imitation du Prophète, par le Préfet de police, des drapeaux, le parasol (3) et sans doute aussi le *tāj*, qui est attesté pour le calife Muʿtazz au milieu du

(1) *Prolégomènes*, II, 42 sq.

(2) Cf. Ṭabarī sous l'année 158 : III, 455.

(3) Nous avons des indices certains montrant que cet insigne, appelé *šamsa* ou *šamsiyya*, existait chez les Abbasides au IIIe et au IVe siècle de l'hégire. Dès l'époque de Maʾmūn et de Muʿtaṣim, un secrétaire est chargé de *ʿamal al-mišmas* (si telle est la bonne lecture) *wal-fasāṭīṭ wa-ālat al-jammāzāt* : c'est probablement un engin pour protéger du soleil qui est ainsi désigné à côté des tentes et du harnachement des dromadaires : Ṭabarī, III, 484, 18. Il semble que le parasol califien puisse faire partie de la caravane du pèlerinage, accompagnant sans doute le représentant du souverain : Id., III, 2274, 2 (ʿArīb, 16, 7 sq.) sous 294, ʿArīb 119, 7, sous 312. En 251, les troupes fidèles au calife et les rebelles se disputent la possession de la *šamsa* califienne qui semble bien être le parasol : Id., III, 1153, 14. En 320, Muqtadir marche contre les troupes du rebelle Muʾnis en grande tenue (avec turban noir) et à l'ombre du parasol : ʿArīb, 167, 2. Il est porté devant l'émir al-umarāʾ, d'après le *Kitāb al-ʿUyūn*, cité par Mez, *Die Renaissance...*, 131. Dans sa longue note relative à cet objet, Inostrantsev, p. 68-70 a contesté que dans les exemples de Ṭabarī on puisse affirmer qu'il s'agit d'un parasol et pense que la *šamsa* signalée avec la caravane du pèlerinage serait plutôt le voile de la Kaʿba qui est désigné aussi par ce mot (cf. Maqrīzī, I, 385, 30 et voir d'autres exemples dans Inostrantsev, p. 69.) En tout cas, l'exemple de 320 est suffisamment probant.

IIIe siècle de l'hégire, sans qu'on puisse dire en quoi il consistait exactement (1).

Le *tāj* fatimite, qu'on pourrait au premier abord être tenté de comparer à la couronne byzantine, est probablement différent du *tāj* abbaside. Les califes abbasides l'ont porté, en effet, par imitation de la tradition persane dans l'intention de s'opposer à la simplicité omeyyade (2) et c'est sans doute le même *tāj* abbaside qu'un prince semi-indépendant comme le Ḥamdanide Saif ad-Daula a porté à l'occasion d'une réception d'ambassade (3). Quelle que soit la forme du *tāj* abbaside, celui des Fatimides en tout cas n'est pas une couronne proprement dite. Inostrantsev a suffisamment montré qu'il s'agissait d'un turban enroulé d'une façon particulière (4). L'expression « enroulement de majesté » (*šaddat al-waqār*) ou « enroulement arabe » (*šadda ʿarabiyya*), par laquelle est désignée la façon d'entortiller le *mindīl* ou turban, ce qui constitue le *tāj*, montre que cette coiffure devait se distinguer par son caractère arabe : on sait que les Fatimides ont une prédilection pour ce qui est arabe, malgré toutes les influences non-arabes qu'ils ont pu subir (5). Il semble bien que la première expression provienne d'un *ḥadīṯ* disant que le turban signifie majesté ou dignité pour le Musulman et gloire pour les Arabes (*waqār lil-Muslim wa-ʿizz lil-ʿArab*) (6). Il se pourrait donc qu'il y ait là une réaction contre les Abbasides et une intention de se distinguer d'eux. Il est probable que l'enroulement était fait autour d'une calotte rigide en un échafaudage plus ou moins volumineux. En effet, Maqrīzī, donnant le détail du costume de cérémonie du calife, énumère trois pièces constitutives de la coiffure : une calotte (*šāšiyya*), un turban (*mindīl*) (1) et une pièce intermédiaire (*wasaṭ*) servant de doublure au turban (2). Le mot *tāj* semble d'ailleurs pouvoir s'appliquer aussi bien à la calotte elle-même qu'à l'ensemble calotte-turban (3). L'enroulement du turban donnait à cette coiffure la forme d'un myrobolan (4), fruit ayant l'aspect d'un gland, comparaison qui ne fait sans doute allusion qu'à la forme renflée et allongée de l'ensemble. Rien là-dedans ne peut donner l'idée d'une véritable couronne au sens ou nous l'entendons d'ordinaire. Il semble assez plausible d'admettre que le *tāj* fatimite ressemblait à une sorte de tiare analogue à celle des souverains sasanides que les anciens Arabes comparaient à un boisseau (5), et qu'il ne différait du *tāj* abbaside, lui-même d'inspiration sasanide, que par la manière d'enrouler le turban.

(1) Ṭabarī, III, 164-167. Cf. Björkman, art. *Tāj* dans *Encycl. de l'Islam*, IV, 626.

(2) Björkman, *loc. cit.*, (Nöldeke, *Gesch. der Perser*, p. 453).

(3) Yaḥyā ibn Saʿīd, dans *Patr. Or.*, XVIII, p. 795.

(4) P. 65. Cf. Björkman, *loc. cit.* Nāṣir-i-Ḫusrau, 141, nous confirme qu'il s'agit d'un turban. Voir aussi Maqr., I, 448, 5 ; 449, 17 ; 473, 13 ; Qalq., III, 472, 4[illegible]4.

(5) Cf. leur habitude de prendre des noms rappelant l'antiquité arabe (Nizār, Maʿadd).

(6) Cité par Björkman, dans *Encycl. de l'Isl.* sous *Turban*.

Ce *tāj* était orné d'une décoration particulière de pierres précieuses. Une grosse perle, la Yatīma (la Non-pareille), encadrée d'autres joyaux plus petits, était placée dans le *ḥāfir*, rubis en forme de croissant, d'où son nom (le fer à cheval), qui était entouré de baguettes d'émeraudes, c'est-à-dire

(1) Mot synonyme de *ʿamāma*, comme on voit par Maqr., II, 4, 23 sq.

(2) Maqr., I, 410, 12 sq.

(3) Le *tāj* osmanli ou persan, comme on voit dans le *Dictionnaire des Vêtements* de Dozy (cf. *Encycl. de l'Isl.* s. v.) est le bonnet qui se trouve à l'intérieur du turban : il a la forme d'un cône tronqué à douze plis ou cannelures. Dans l'énumération des cadeaux faits par Jauhar au calife Muʿizz, Ibn Ḥammād (éd. Vanderheyden, 45) parle d'un « étui de bambou dans lequel était un *tāj muraṣṣaʿ*, car Muʿizz fut le premier calife fatimite à porter le *tāj* ». On pourrait être tenté de traduire par « couronne incrustée de pierreries ». Mais le texte correspondant de Maqrīzī, I, 385, 29-30 a, au lieu de *tāj*, le mot *šāsiyya*. Le *tāj* désigne donc ici une calotte brochée de pierreries. Comme le fait remarquer Deér à propos des termes byzantins désignant les différentes coiffures impériales (*art. cit.*, p. 78-79), on ne doit pas inférer de la signification primitive d'un mot que ce qu'il désigne à un moment donné ait la forme et la destination de l'objet ainsi désigné primitivement.

(4) Maqrīzī, I, 448, 6. Cette comparaison avec le *myrobalanus, phoenicobalanus*, fruit ayant la forme d'un gland, ne se trouve pas dans Qalqašandī.

(5) Voir dans la *Sīra* du Prophète l'histoire de Ṣaif b. Ḏī Yazan à la cour de Perse (Ibn Hišām, *Sīra*, p. 42).

d'émeraudes enfilées sur des baguettes ou fils rigides sans doute. Le tout était fixé sur une pièce de soie cousue légèrement, mais solidement, au haut du turban (1). Faut-il rapprocher ce *ḥāfir* ou croissant de l'ornement en forme de demi-cercle qu'on voit sur les couronnes byzantines (2) ? Et ne peut-on également rapprocher le *tāj* fatimite de la *toufa* byzantine (3) ?

Le *tāj* est la seule pièce du costume qui fasse partie des insignes de souveraineté portés dans les processions énumérées par Qalqašandī. Il y aurait sans doute des comparaisons à faire entre les vêtements de cérémonie byzantins et ceux de la cour fatimite, qu'il s'agisse du souverain ou des dignitaires et fonctionnaires, compte tenu des différences entre costume oriental et costume occidental, mais jusqu'à présent la plupart des termes arabes dont on trouve l'énumération particulièrement dans Maqrīzī (4) n'ont pas encore été suffisamment éclaircis ; il en est de même sans doute pour beaucoup de noms grecs. Aussi faut-il renoncer provisoirement à esquisser un rapprochement dans ce domaine.

Pour les drapeaux, qui sont désignés sous le nom général de *a'lām* (sg. *'alam*) (5), on trouve différents termes : *liwā'*, *rāya*, *band* (pl. *bunūd*). Il semble que le premier terme désigne un drapeau plus petit que le second (6) ; le troisième

(1) MAQR., I, 448, 4 sq ; 473, 13-14 ; QALQ., III, 472, 473, 505. Cf. ABŪ'L-MAḤĀSIN, éd. du Caire, IV, 84. Qalqašandī a fait du *ḥāfir* un insigne spécial qu'il met sur la tête du cheval du calife (voir la remarque d'INOSTRANTSEV sur cette méprise, p. 66, et ce qu'il dit du sort du *ḥāfir* trouvé au palais par Saladin). Cet ensemble est appelé signe distinctif (*'alam, sima*) dans MAQR., I, 453, 36 ; 388, 3 ; 475, 18.

(2) Cf. DEÉR, *op. cit.*, p. 55, 83, fig. I, 3, II, 3 III, 2.

(3) Sur la *toufa* ou tiare, surmontée d'un panache de plumes, cf. REISKE, *Comm.*, 591, EBERSOLT, *Études...* ; 68.

(4) I, 410, 10 sq. ; 21 sq. ; 471, 8 sq. ; 18 sq.

(5) QALQ., III, 473-474. Cependant le Magasin des Drapeaux se dit *Ḫizānat al-bunūd*.

(6) Voir INOSTRANTSEV, p. 71, d'après les équivalents turcs (*liwā'* : *bairaq* ; *rāya* : *sandjaq*). Notons les deux *liwā'*, dits « de gloire », que des valets spéciaux sont chargés d'attacher à la hampe, par devant le calife, après que celui-ci a commencé l'opération « pour la bénédiction ». MAQR., I, 412, 20-21.

mot vient du grec, mais il est difficile de dire si les *bunūd* (1) correspondent exactement aux *banda* grecs (2). Il y avait aussi des insignes qui n'étaient pas des drapeaux à proprement parler, constitués par des lances surmontées d'un croissant dans lequel s'enchâssait, d'une façon que le texte ne permet guère d'éclaircir, un lion de brocart rouge ou jaune tenant dans sa gueule une sorte de disque (3) ; d'ailleurs, les *bunūd* avaient aussi leur hampe surmontée d'un croissant ou d'un cédrat (c'est-à-dire d'une sorte de boule). Croissant et boule sont des emblèmes qu'on trouve ailleurs en islam, par exemple sur les minarets des mosquées, mais qui naturellement ne sont pas spécifiquement musulmans, et qui, ici, sont le pendant de la croix des *skeptra*, *flamoulla* et autres drapeaux ou insignes byzantins.

On ne peut trouver ensuite d'autre point de comparaison que dans les armes, mais, à Byzance, seuls, la lance et le bouclier sont des insignes de souveraineté, tandis que, chez les Fatimides, les armes de parade constituant ces insignes sont beaucoup plus nombreuses, sabres, masses d'armes, épieux, boucliers, javelots (4) portés par des *ṣibyān*, des esclaves noirs, etc. Les ornements de ces armes, dont certaines sont dans des étuis de brocart, garnis de rubans (*ṣarārib*) (5), en font des objets de luxe et de parade et non des armes véritables.

(1) MAQR., I, 447, 2 sq. ; cf. 404, 1-2 : ce sont des drapeaux affectés au Vizir ou au Grand Cadi ou au Grand Missionnaire.

(2) REISKE, *Comm.*, p. 81-82. De ce mot, d'origine germanique, vient « bannière ».

(3) MAQR., I, 448, 26 sq. ; QALQ., III, 474. Les deux textes ne concordent pas entièrement. Il me semble difficile d'admettre que le mot *fam* (*fum*), comme le veut INOSTRANTSEV, p. 27, désigne l'ouverture du croissant et non la gueule du lion. La fin de la description est tout à fait obscure.

(4) QALQ., III, 474. Voir aussi l'énumération du Cortège du Nouvel An : MAQR., I, 446, 30 sq. ; 447, 5, sq. ; QALQ., III, 507.

(5) QALQ., *loc. cit.* ; cf. MAQR., I, 446, 29 (pour des javelots attachés deux par deux par des rubans de soie). A Byzance, les lances portées lors du triomphe étaient dorées, incrustées de perles et même ornées de rubans (DEÉR, *op. cit.*, p. 71).

Les uniformes et insignes spéciaux de fonctions ou dignités

Les fonctionnaires fatimites avaient des uniformes et insignes particuliers et c'était l'usage qu'à certaines occasions leur fussent remis solennellement des vêtements et insignes d'honneur ou simplement des uniformes neufs, fournis par le Magasin des Vêtements califien. C'était le cas, par exemple, lors d'une nomination, individuellement, ou, lors de la Fête de la Rupture du Jeûne (1), en bloc à tous les fonctionnaires en général. D'ailleurs le magasin fournissait de vêtements d'été et d'hiver, non seulement les fonctionnaires, mais aussi leurs femmes et leurs enfants, et Maqrīzī nous a conservé une précieuse énumération de vêtements distribués en l'année 516, avec l'indication de la fonction de chacun de ceux qui en bénéficièrent et des étoffes différentes dont ils étaient faits suivant le rang de ceux à qui ils étaient distribués.

D'une façon générale une comparaison entre les insignes et uniformes des dignitaires ou fonctionnaires fatimites et ceux que portaient les dignitaires byzantins et qui leur étaient remis lors des promotions (2), ne manquerait pas d'être intéressante, mais pour les raisons indiquées plus haut, elle serait actuellement difficile. Nous nous contenterons aujourd'hui de mentionner les insignes de quelques dignitaires fatimites.

Le Vizir de plume portait un turban haut et passant sous le menton, une robe appelée *durrāʿa*, ouverte de la gorge jusqu'à la région du cœur, avec des ganses et des boutons soit d'or, soit de perles ; il avait droit à un écritoire orné d'or venant des magasins califiens et à des *ḥujjāb* (chambellans ou huissiers) (3).

Les fonctionnaires de plume, cadis, témoins instrumen-

(1) Cette fête était même appelée par suite Fête des Robes (*ʿId al-ḥulal*), MAQR., I, 410, 8.

(2) Voir la seconde partie du livre I et divers passages du livre II des *Cérémonies*.

(3) MAQR., I, 440, 2 sq. ; QALQ., III, 490.

taires ou notaires, juristes d'une façon générale, sont distingués par le port du *ṭailasān*, voile de nuque couvrant également les épaules, marque traditionnelle des hommes de loi (1). Aussi le costume distinctif du Grand Cadi reposait-il principalement sur le turban et le *ṭailasān* festonné (*muqawwar*). Le Grand Cadi était également gratifié d'un sabre, d'un collier *ṭauq*, d'un écritoire orné d'argent et d'une mule comme monture (2). Le Grand Missionnaire avait la même tenue que le Grand Cadi, mais il avait droit à un tambour, des trompettes et des drapeaux spéciaux, insignes qui revenaient au Grand Cadi dans le cas où il était en même temps Grand Missionnaire (3).

Le Grand Chambellan à l'époque du vizir Maʾmūn recevait un collier, *ṭauq*, un sabre et une ceinture, le tout doré (4).

Le Vizir de sabre recevait un sabre, un collier, *ʿiqd*, constitué par une chaînette de brillants, à la place du *ṭauq* qui était sans doute un collier ou collerette plus ou moins rigide, et, pour le costume, il avait le *ṭailasān* et le turban passant sous le menton (*ḥanak*) avec la pointe (*ḏuʾāba*) pendante, ce qui était aussi et spécifiquement, l'uniforme du Grand Cadi. Il était en outre doté d'un écritoire (5).

Les Grands émirs étaient distingués par un collier *ṭauq* d'or, des bracelets (6), un sabre à ornements. Les émirs, d'une

(1) MAQR., I, 440, 31. Primitivement, pièce de vêtement non arabe (Juifs et Persans). Cf. *ZDMG*, 28, p. 312 sq. ; *JRAS*, 1935, p. 334-335 ; MACHRIQ, 1950, p. 248-249.

(2) MAQR., I, 403-404 ; cf. 440, 31 ; QALQ., III, 486. Cf. aussi IBN ḤAJAR, dans l'éd. Guest de Kindī, p. 589, 592, 596, 599, 604. Les vêtements de corps étaient la *gilāla* et le *qamīṣ*, c'est-à-dire tunique et chemise (équivalents français approximatifs). Le turban était sans doute noué sous le menton (*ḥanak*).

(3) MAQR., I, 391, 404 ; QALQ., III, 487.

(4) MAQR., I, 441, 11.

(5) MAQR., I, 440, 12 sq. ; 28 sq. ; 34 ; 36 ; 441, 9 ; cf. 381, 2. Cependant le vizir Maʾmūn, successeur de Afḍal en 515/1122, reçut un collier (*ṭauq*). Dans les processions étaient affectés aux vizirs des cannes d'argent, des drapeaux, des litières, des chevaux tout harnachés : MAQR., I, 412, 23 ; 446, 31, 37 ; 447, 18. On voit p. 481, 4, que le vizir Maʾmūn, le mardi et le samedi, se rendait de son hôtel au Palais du Calife accompagné de la fanfare *rahajiyya*.

(6) Le collier *ṭauq* est peut-être à comparer au *μανιάκιον*, insigne

façon générale, recevaient des vêtements de lin fin, et des turbans d'étoffe fine brochée ou lamée d'or au chiffre brodé du calife (*al-ʿamāʾim al-qaṣab biʾt-tirāz ad-dahab*) (1). On a vu plus haut qu'une certaine catégorie d'émirs avait pour insigne distinctif une canne d'argent. Dans les processions, des drapeaux, des cannes d'argent, des litières (*ʿammāriyyāt*) étaient aussi affectés aux émirs et pris dans la *Ḫizānat at-tajammul*.

Les cérémonies

A. — *Les processions*. Les cérémonies dans la capitale des Fatimites se divisaient en cérémonies avec processions solennelles (*mawākib*, pl. de *maukib*, proprement marche d'un cortège et cortège, ou *rukūb*, proprement chevauchée) et cérémonies sans processions qui étaient des réceptions de dignitaires ou d'ambassadeurs à l'intérieur du palais et de cortèges aux portes du palais, ou des séances de célébration d'une fête, ou des revues de matériel, de chevaux. Certaines étaient suivies d'un banquet.

Les processions peuvent être divisées en processions religieuses et en processions civiles. Aucune n'a un caractère uniquement militaire. Cependant la plupart s'accompagnent d'un déploiement et défilé de troupes faisant partie de l'armée et de la marine et des différents corps de la garde et de la « maison » du calife entourant ce dernier, de la garde particulière du vizir et des émirs, de sorte qu'elles ont un cachet militaire et une allure de parade.

Les processions religieuses ont lieu à l'ouverture du mois du jeûne, à l'occasion de la célébration de la prière des deuxième, troisième et quatrième vendredis de ce mois, et de la

militaire byzanitn, et le *ʿiqd* au κλοιός. Cf. Reiske, *Comm.*, 829. Le κλοιός est l'insigne du protospathaire (II, ch. 52, p. 709, 20); le μανιάκιον l'insigne du spatharocandidat (I, ch. 10, p. 81, 10). Cf. aussi II, ch. 15, p. 584, 4. Le bracelet est aussi usité à Byzance: le César Alexis Mouselé dans le triomphe de Théophile a des μανικέλλια et même des ποδόψελλα d'or, qui ne semblent pas être des pièces d'armure: App. à I, p. 505, 15.

(1) Maqr., I, 440, 25.

prière des deux grandes fêtes musulmanes, celle de la Rupture du Jeûne et celle des Sacrifices.

Les processions civiles sont celles du Premier de l'An, de l'Onction du Nilomètre, de l'Ouverture du Canal au début de la période d'inondation du Nil, de l'anniversaire de la transmission du pouvoir du Prophète à ʿAlī ou fête de l'Étang de Ḫumm, et enfin les processions dites abrégées qui se faisaient avec un appareil de cour beaucoup plus simple que les autres et avaient pour but Fosṭāṭ ou un pavillon de plaisance du calife (1).

L'élément religieux ne manquait d'ailleurs jamais aux processions civiles, car toujours y participaient des récitateurs du Coran qui, à divers moments, récitaient le Livre Sacré, et des prières étaient faites parfois au cours de la cérémonie.

La procession fatimite type est celle du Premier de l'An (2), et certains détails qui sont communs à cette procession et aux autres ne sont parfois donnés par les auteurs que dans celle-ci, à laquelle ils renvoient quand ils parlent des autres. Elle est préparée avec grand soin et dès la dernière décade du dernier mois de l'année. C'est alors qu'on faisait sortir de la *Ḫizānat at-tajammul* et de la *Ḫizānat as-silāḥ* les armes de parade, les cannes d'argent, les litières, drapeaux, tambours, etc., qui devaient figurer dans le cortège, de la *Ḫizānat as-surūj* les harnachements de parade destinés aux chevaux montés et aux chevaux de main. La veille de la procession, le calife procédait solennellement au cours d'une séance où les dignitaires venaient le saluer au *šubbāk*, à la revue des chevaux du cortège, puis à la revue des vêtements et du matériel: c'est alors qu'on préparait le *tāj*, le parasol, les drapeaux et armes particuliers au calife. Le matin de la procession, les dignitaires assemblés sur l'Esplanade *Bain al-Qaṣrain* entraient avec le vizir dans la Salle d'Or. On

(1) Maqr., I, 484, 14 sq.; 495, 8 sq.; Qalq., III, 521.

(2) Maqr., I, 446, 22 sq.; Qalq., III, 504 sq.; Abū'l-Maḥāsin IV, 79 sq. Cette description est empruntée à un ouvrage perdu d'Ibn at-Ṭuwair relatif aux dynasties fatimite et ayyubite. Elle est précédée dans Maqr., I, 445, 38 sq., d'une description partielle pour l'année 517, due à Ibn al-Ma'mūn, fils du vizir Ma'mūn, qui met surtout l'accent sur le rôle du vizir son père. Cette sortie du Premier de l'An est celle qui a été particulièrement étudiée par Inostrantsev.

amenait le cheval du calife, on apportait le parasol, le sabre, l'écritoire à la porte de la salle d'audience ; vizir et émirs se tenaient près de la monture du Souverain. Alors le *Ṣāḥib al-majlis* levait solennellement le rideau, le calife sortait précédé de ses eunuques, dans sa tenue de cérémonie (*tāj, yatīma*), ceint du sabre « magrébin » (1), tenant le sceptre à la main. Les émirs sortaient, suivis du vizir qui montait à cheval et s'arrêtait à la porte du palais. Le calife montait à cheval à l'aide d'un siège et s'avançait sur le marbre recouvert de tapis pour éviter une glissade du cheval, et quand il arrivait à la porte, au signal donné par une trompette particulière, toutes les trompettes du cortège rangé sur l'esplanade sonnaient et le parasol était déployé. Dès que les eunuques *muḥannak* entourant le calife étaient montés à cheval, celui-ci se mettait en marche ayant à sa gauche le porte-parasol, encadré par les chefs des « jeunes de l'étrier » dont deux à la bride, deux à la hauteur du cou et, à l'étrier, deux autres, dont l'un à droite portant le fouet du calife (2).

L'ordre du cortège était le suivant : les fils des émirs (3), des détachements militaires d'élite, les émirs inférieurs, les émirs à canne, les émirs à colliers, les eunuques *muḥannak*, les porteurs des drapeaux « de gloire » de chaque côté du

(1) Qalq., 506, « arabe ».

(2) Dans la description du départ de la procession du *Fatḥ al-Ḫalīj* par Ibn al-Ma'mūn, quand les écuyers sont à la bride et aux étriers du calife, celui-ci appelle le vizir qui s'avance en se prosternant, puis baise l'étrier et ensuite la main du calife ; il prend le sabre califien, le baise et le donne à son frère chargé de le porter ; le calife sort de la *Qā'at aḏ-ḏahab* ; les différents écuyers et porteurs d'armes se placent, puis tous ceux qui doivent prendre place dans le cortège à l'appel des « jeunes du salut » (*ṣibyān as-salām*). Alors le calife sort de la Porte d'Or aux accents de la fanfare, le parasol est déployé et le cortège se met en marche (Maqr., I, 473, 19 sq.).

(3) Il semble que ce soient des sortes de « cadets ». On voit aussi à Bagdad dans les groupes faisant la haie sur le passage des ambassadeurs grecs, des « fils de généraux ». Voir le récit sur l'ambassade de l'année 305 dans Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, éd. fr., t. II, 2e partie, p. 78. De même au Caire, lors du défilé de la Fête de l'Étang, les fils des commandants des différents corps de troupes défilent à la tête de leurs unités à la place de leurs pères qui se tiennent autour du calife sous la porte d'où il assiste au défilé : Maqr., I, 389, 19.

calife, le Porte-Écritoire, le Porte-Sabre (1), l'un et l'autre à gauche du calife, et derrière les eunuques *muḥannak*, à droite, les gardes affectés par le vizir à la protection du calife.

Venait ensuite le calife ; à la tête de son cheval marchaient les deux Slaves porteurs des éventails chasse-mouches ; de chaque côté du cheval les groupes des « jeunes de l'étrier » (*ṣibyān ar-rikāb*), sabre au clair. Derrière le calife un nouveau groupe de jeunes de l'étrier, puis dix porteurs de sabres destinés aux exécutions capitales, puis les porteurs des « petites armes », sortes de javelots de parade. Derrière eux à une certaine distance, le vizir escorté de 500 *ṣibyān* revêtus de cottes de mailles. Puis la fanfare : tambours, cymbales, flûtes. Puis le porteur de la lance et du bouclier qu'on prétendait être ceux de Ḥamza, oncle du Prophète.

Ils étaient suivi d'un détachement de plus de 500 soldats de marine armés d'arbalètes (arcs à pied et à étrier) ; puis venaient successivement 4000 hommes pris parmi les différents corps d'infanterie, les porteurs des deux enseignes aux lions de brocart, et les porteurs des 21 drapeaux qui étaient les uns et les autres des cavaliers appartenant aux *ṣibyān* du service particulier du calife (*ṣibyān al-ḫāṣṣ*). Après eux venaient 3000 cavaliers des différents corps de cavalerie de l'armée et de la troupe spéciale des « jeunes des chambres » (*aṣ-ṣibyān al-ḥujariyya*).

La police et la bonne marche du cortège étaient assurées en tête par le Préfet du Caire, au milieu par l'*Isfahsalār*, en queue par le *Ṣāḥib al-Bāb*, chacun d'eux allant et venant le long du cortège à la rencontre l'un de l'autre.

Ce résumé ne donne pas une idée complète de la composition du cortège d'autant plus que les auteurs négligent de fixer la place de certains détachements qu'ils ont mentionnés dans l'énumération des armes de parade et dont ils ne parlent pas à nouveau dans la description du cortège : ainsi les *Sabarbariyya*, au nombre de 60, porteurs de lances à fer

(1) Chacun de ces dignitaires était lui-même accompagné d'un groupe de dix à vingt de ses compagnons. Tout ce monde était vraisemblablement à cheval. Cependant le texte ne le dit pas expressément, sauf en ce qui concerne le Porte-Écritoire.

long et large (1), qui marchaient à pied à droite et à gauche du cortège et les 100 volontaires porteurs d'un sabre et d'un bouclier, qui allaient aussi à pied. Ils ne disent pas non plus quelle était la place des litières, celle des chevaux de main porteurs des harnachements de parade, affectés au calife, au vizir, aux émirs et aux dignitaires des Ministères (2).

Le cortège sortait du Palais par la porte principale et se dirigeait vers une des deux portes nord de l'enceinte du Caire, la Porte de la Victoire, allait de là à l'autre porte nord, la Porte des Conquêtes, rentrait et revenait à l'Esplanade. A un endroit donné, le cortège se disloquait pour laisser le vizir passer devant le calife et aller se placer à l'intérieur de la Porte du Palais, tandis que les émirs qui étaient en tête du cortège mettaient pied à terre à l'entrée même. Une fois le calife entré, le vizir descendait de cheval et se tenait face à la monture du calife, tandis que celui-ci mettait pied à terre pour rentrer dans ses appartements entouré de ses eunuques (3).

(1) Ces armes sont mentionnées dans un traité d'armurerie de l'époque de Saladin, édité par C. Cahen, *Bulletin d'Etudes Orientales*, XII, p. 117. Ces soldats d'une main faisaient des moulinets avec cette arme et brandissaient de la main gauche une grande pique.

(2) Ces chevaux de main sont notés également par Ibn al-Ma'mūn, 446, 9 et par Naṣir-i-Ḫusrau, 137, qui donne le chiffre de 10.000. Chaque cheval, dit-il, est couvert d'un caparaçon de mailles ; sur le pommeau de la selle est fixé un casque et d'autres armes sont disposées sur la selle elle-même. Le même passage parle de chameaux portant litières et de mulets portant des bâts, le tout richement orné. Dans certaines processions, ainsi lors de celle du *'Id al-fiṭr* (Maqr., I, 454, 2), il y avait même des éléphants et des girafes (lire *zarāfāt* au lieu de *zarrāqāt* dans ce passage, d'après Abū'l-Maḥāsin, V, 177, 9-10, qui mentionne en plus des lions). Les uns et les autres étaient couverts de riches housses et les éléphants étaient montés par des hommes bardés de fer. Ces détails sont donnés pour l'époque du calife Amir (récit d'Ibn al-Ma'mūn dans Maqr.), mais les éléphants sont déjà attestés pour la même cérémonie à l'époque de Mu'izz, par Ibn Muayssar, éd. Massé, p. 44, 2 sq. Les bêtes sauvages sont passées en revue par le calife avant cette procession : Maqr., I, 452, 35 sq.

(3) Dans le récit d'Ibn al-Ma'mūn (voir plus haut, n. 2 de la p. 397), le calife entre d'abord au Magasin de la Garde-Robe privée pour changer de vêtements, puis fait une visite aux tombeaux de ses ancêtres et rentre ensuite dans ses appartements (Maqr., I, 446, 13 sq.). Maqr., 454, 27-28 note que la visite aux tombeaux est de règle après chaque procession qui a lieu avec parasol, ainsi que chaque Vendredi. Sur ces tombeaux, cf. I, 407.

Les rues par lesquelles passait le cortège étaient décorées par les commerçants, joailliers, changeurs, orfèvres, marchands d'étoffes et ils le faisaient « pour obtenir la bénédiction d'un regard du calife » ; boutiques, maisons, places, portes des *ḥārāt* (ou quartiers constitués par une rue et des impasses, dont l'entrée était fermée par une porte) étaient tendues d'étoffes de brocart et de lin fin (1).

Les autres processions comportent quelques différences avec la procession du Premier de l'An, d'abord pour l'itinéraire et le but, ensuite en ce qui concerne la tenue du calife et les insignes portés dans le cortège. Au Premier de l'An, le calife est en costume blanc non brodé, avec le *tāj*, la *yatīma*, le turban noué sous le menton et la pointe tombant du côté gauche ; tous les insignes de souveraineté l'accompagnent ; le parasol est de même étoffe et de même couleur que le costume. Aux processions du Ramaḍān (2), le costume est de soie blanche, mais sans ornements d'or « par respect pour la prière » ; il a là le *ṭailasān* festonné, blanc ainsi que le turban ; les autres insignes comme auparavant, le parasol étant toujours apparié au costume. Lors du *'Id al-fiṭr*, où les troupes sont d'ailleurs en plus grand nombre que dans les autres processions, le costume califien est blanc, mais en tissu broché d'or (*muḏahhab*), brodé (*muwaššaḥ*) et avec des ornements en forme de coupes (*mujāwam*) et le parasol de même (3). Au *'Id an-naḥr*, la tenue est rouge et brodée et le parasol de même, le calife ne porte pas le sceptre, tout ceci en raison du sacrifice que le calife accomplit lui-même ; il change de tenue au retour (4). Lors du *Fatḥ al-Ḫalīj*, il

(1) Maqr., I, 446, 9-11 (Premier de l'An) ; 474, 2 sq. (Ouverture du Canal).

(2) Qalq., III, 510, 8 sq. ; Maqr., II, 281, 1-2. A un autre endroit (Maqr., I, 413, 1 sq.), on voit qu'il y a une légère différence selon les jours : le premier jour le costume est doré (c'est-à-dire broché d'or).

(3) Maqr., I, 455, 17 ; 410, 9 sq. ; Qalq., III, 513, 3.

(4) Maqr., I, 436, 28 ; 437, 6, 25 ; 456, 14 ; Qalq., III, 515.

y a une tenue (costume, turban, *ṭailasān*, parasol) pour l'aller en tissu dit *ṭamīm* de soie brodée d'or, et une tenue pour le retour en tissu *ḥarīrī* (sans doute de soie plus simple); au retour le turban n'est pas enroulé selon la *šaddat al-waqār* ou *šadda ʿarabiyya*, mais d'une façon plus simple, dite « non arabe » ou *dāniyya* (1). Dans les processions dites abrégées, le costume est blanc ou de couleur, broché d'or, le turban est enroulé de la façon « non arabe », il ne passe pas sous le menton et il n'y a ni parasol ni *yatīma* sur le turban (2).

La cérémonie de l'Onction du Nilomètre et celle de l'Ouverture du Canal se suivent à peu d'intervalle, trois ou quatre jours. Lors de la première, la procession se fait sans parasol. La seconde est une des plus grandioses du cérémonial fatimite : le nombre des trompettes du cortège est plus grand que d'habitude (3). Dans la première, le calife, arrivé au Nil, prend place pour aller au Nilomètre dans son embarcation spéciale où a été disposé un pavillon octogonal de 24 coudées de circonférence couronné d'une coupole de bois admirablement travaillé, le tout étant plaqué d'or et d'argent : ce pavillon est précédé d'un vestibule et de chaque côté de la porte sont dressés des fanaux de bois tourné, verni et doré, au-dessus desquels, de chaque côté, sont tendues des tentures appropriées. Il y monte accompagné de trois ou quatre de ses eunuques; une fois qu'il y est monté, d'autres officiers du service personnel y montent également ainsi que le vizir, mais seuls s'asseyent, le calife à l'intérieur du pavillon et le vizir à l'extérieur. Quand l'embarcation est arrivée près des degrés au-dessus desquels s'ouvre la porte du Nilomètre, le calife y entre précédé du vizir et des eunuques. La cérémonie de l'onction terminée, le calife remonte dans le bateau et le quitte ensuite pour retrouver son cortège sur le rivage, ou bien descend le Nil, au milieu d'une grande foule

(1) Maqr., I, 413, 6; 472, 30; Qalq., III, 519, 521. Voir le détail des pièces de la tenue : Maqr., I, 471, 8; 410, 10; 471, 18; 410, 21.

(2) Maqr., I, 484, 31-33.

(3) Qalq., III, 519, 6; Maqr., I, 477, 25-26 : 10 d'or, 30 d'argent, les autres étant en cuivre; de même, il y a 10 tambours en argent, au lieu de bois.

de barques jusqu'au lieu dit le Maqs, où son cortège l'attend pour rentrer au Caire (1).

Dans la seconde, le calife assiste à un défilé, sur le canal une fois ouvert, d'embarcations diverses, barques légères (*sumāriyyāt*) et grandes embarcations du service privé (*ʿušāriyyāt*). Parmi celles-ci, qui sont toutes ornées d'or et d'argent, décorées de tentures brodées, avec leurs équipages en grande tenue, il y a l'embarcation califienne décrite plus haut, et six autres chacune de couleur différente, dont l'une est l'œuvre d'un constructeur sicilien, toutes portant à la poupe et à la proue des croissants d'or et d'argent et des colliers d'ambre (2).

Les cérémonies des deux grandes fêtes (*ʿId al-fiṭr* et *ʿId an-naḥr*) comprennent, ainsi que celles des Vendredis de Ramaḍān, un prône du calife du haut de la chaire, qui est l'occasion d'honneurs spéciaux dont il a été traité plus haut. Celle du *ʿId an-naḥr* comporte le sacrifice d'un certain nombre de victimes par le calife lui-même, opération sanglante qui se déroule suivant un cérémonial spécial que nous laissons de côté ici.

A côté de ces processions auxquelles le calife participe personnellement, il en est une que l'on doit mettre à part, car elle est précédée d'un défilé auquel le calife assiste à cheval sous une des portes du palais. C'est la cérémonie šīʿite de la Fête de l'Étang de Ḫumm qui a ainsi le caractère d'une véritable revue militaire. D'abord défile la « maison » du calife avec les chevaux de main, puis viennent les émirs à collier avec leur cortège propre et leurs chevaux de main, puis viennent les émirs à cannes et à litières, puis les différents régiments de cavalerie (5.000 hommes), ensuite les arbalétriers et archers au nombre de 1.000, puis l'infanterie proprement dite au nombre de 7.000 hommes environ avec enseignes et drapeaux, puis le vizir avec son escorte, le *Ṣāḥib al-bāb* avec ses lieutenants, ses chambellans et les soldats qui dépendent de lui, l'*Isfahsalār* et sa troupe, puis le Préfet du Caire et le Préfet de Fosṭāṭ avec leur escorte. Ce n'est qu'après ce défilé que commence la procession du

(1) Maqr., I, 476, 23 sq.; Qalq., III, 517.

(2) Maqr., I, 473, 7, 475, 22 sq.; 478, 36 sq.; Qalq., III, 520-521.

y a une tenue (costume, turban, *ṭailasān*, parasol) pour l'aller en tissu dit *ṭamīm* de soie brodée d'or, et une tenue pour le retour en tissu *ḥarīrī* (sans doute de soie plus simple) ; au retour le turban n'est pas enroulé selon la *šaddat al-waqār* ou *šadda ʿarabiyya*, mais d'une façon plus simple, dite « non arabe » ou *dāniyya* (1). Dans les processions dites abrégées, le costume est blanc ou de couleur, broché d'or, le turban est enroulé de la façon « non arabe », il ne passe pas sous le menton et il n'y a ni parasol ni *yatīma* sur le turban (2).

La cérémonie de l'Onction du Nilomètre et celle de l'Ouverture du Canal se suivent à peu d'intervalle, trois ou quatre jours. Lors de la première, la procession se fait sans parasol. La seconde est une des plus grandioses du cérémonial fatimite : le nombre des trompettes du cortège est plus grand que d'habitude (3). Dans la première, le calife, arrivé au Nil, prend place pour aller au Nilomètre dans son embarcation spéciale où a été disposé un pavillon octogonal de 24 coudées de circonférence couronné d'une coupole de bois admirablement travaillé, le tout étant plaqué d'or et d'argent : ce pavillon est précédé d'un vestibule et de chaque côté de la porte sont dressés des fanaux de bois tourné, verni et doré, au-dessus desquels, de chaque côté, sont tendues des tentures appropriées. Il y monte accompagné de trois ou quatre de ses eunuques ; une fois qu'il y est monté, d'autres officiers du service personnel y montent également ainsi que le vizir, mais seuls s'asseyent, le calife à l'intérieur du pavillon et le vizir à l'extérieur. Quand l'embarcation est arrivée près des degrés au-dessus desquels s'ouvre la porte du Nilomètre, le calife y entre précédé du vizir et des eunuques. La cérémonie de l'onction terminée, le calife remonte dans le bateau et le quitte ensuite pour retrouver son cortège sur le rivage, ou bien descend le Nil, au milieu d'une grande foule

(1) MAQR., I, 413, 6 ; 472, 30 ; QALQ., III, 519, 521. Voir le détail des pièces de la tenue : MAQR., I, 471, 8 ; 410, 10 ; 471, 18 ; 410, 21.

(2) MAQR., I, 484, 31-33.

(3) QALQ., III, 519, 6 ; MAQR., I, 477, 25-26 : 10 d'or, 30 d'argent, les autres étant en cuivre ; de même, il y a 10 tambours en argent, au lieu de bois.

de barques jusqu'au lieu dit le Maqs, où son cortège l'attend pour rentrer au Caire (1).

Dans la seconde, le calife assiste à un défilé, sur le canal une fois ouvert, d'embarcations diverses, barques légères (*sumāriyyāt*) et grandes embarcations du service privé (*ʿušariyyāt*). Parmi celles-ci, qui sont toutes ornées d'or et d'argent, décorées de tentures brodées, avec leurs équipages en grande tenue, il y a l'embarcation califienne décrite plus haut, et six autres chacune de couleur différente, dont l'une est l'œuvre d'un constructeur sicilien, toutes portant à la poupe et à la proue des croissants d'or et d'argent et des colliers d'ambre (2).

Les cérémonies des deux grandes fêtes (*ʿId al-fiṭr* et *ʿId an-naḥr*) comprennent, ainsi que celles des Vendredis de Ramaḍān, un prône du calife du haut de la chaire, qui est l'occasion d'honneurs spéciaux dont il a été traité plus haut. Celle du *ʿId an-naḥr* comporte le sacrifice d'un certain nombre de victimes par le calife lui-même, opération sanglante qui se déroule suivant un cérémonial spécial que nous laissons de côté ici.

A côté de ces processions auxquelles le calife participe personnellement, il en est une que l'on doit mettre à part, car elle est précédée d'un défilé auquel le calife assiste à cheval sous une des portes du palais. C'est la cérémonie šīʿite de la Fête de l'Étang de Ḫumm qui a ainsi le caractère d'une véritable revue militaire. D'abord défile la « maison » du calife avec les chevaux de main, puis viennent les émirs à collier avec leur cortège propre et leurs chevaux de main, puis viennent les émirs à cannes et à litières, puis les différents régiments de cavalerie (5.000 hommes), ensuite les arbalétriers et archers au nombre de 1.000, puis l'infanterie proprement dite au nombre de 7.000 hommes environ avec enseignes et drapeaux, puis le vizir avec son escorte, le *Ṣāḥib al-bāb* avec ses lieutenants, ses chambellans et les soldats qui dépendent de lui, l'*Isfahsalār* et sa troupe, puis le Préfet du Caire et le Préfet de Fosṭāṭ avec leur escorte. Ce n'est qu'après ce défilé que commence la procession du

(1) MAQR., I, 476, 23 sq. ; QALQ., III, 517.

(2) MAQR., I, 473, 7, 475, 22 sq. ; 478, 36 sq. ; QALQ., III, 520-521.

calife accompagné de ses eunuques, sans apparat, sans parasol, sans *yatīma* sur le turban, et simplement d'une porte du palais à une autre où il est accueilli par le Grand Cadi et les témoins instrumentaires qui le saluent. Après cela a lieu une cérémonie à l'Iwān où un prédicateur fait un prône adapté à la circonstance (1).

Les processions que nous avons brièvement examinées ne peuvent se comparer exactement, ni avec les entrées triomphales des empereurs qui célèbrent avec un cérémonial spécial hérité de l'ancien triomphe romain une victoire sur l'ennemi, ni avec les autres processions impériales qui toutes comportent un élément religieux (alors que la procession fatimite du Premier de l'An n'en comporte pour ainsi dire pas), dont une partie importante se déroule à l'intérieur même du palais, et dans lesquelles la chevauchée de l'empereur, quand elle a lieu, n'est pas relativement l'élément le plus considérable. Les processions fatimites, celle de la Fête de l'Étang mise à part, ont toutes le caractère d'une sortie hors du palais et hors de la capitale, avec chevauchée du calife et parade militaire. D'autre part, le cortège hippique de l'empereur, hors du triomphe, n'a jamais un caractère militaire aussi prononcé que celui du calife fatimite (2). Ces restrictions faites, il y a tout de même quelque analogie entre la chevauchée de l'empereur quand elle a lieu (3) et celle du calife.

(1) Maqr., I, 389, 11 sq.; 390, 11 sq.

(2) L'Esplanade *Bain al-Qaṣrain* permettait de rassembler devant le palais des troupes nombreuses, ce qui n'était peut-être pas le cas à Byzance.

(3) Retour de Sainte-Sophie à Pâques (l'aller a conservé un caractère purement religieux, le retour a pris un caractère « triomphal » : cf. Deér, *op. cit.*, p. 72), *Cérém.*, I, ch. 10, 80 sq.; cortège du mercredi de la Mésopentecôte, I, ch. 17, p. 99; retour de la cérémonie de l'Annonciation, I, ch. 30, p. 67 et ch. 37, p. 191; retour de la cérémonie de la Nativité de la Vierge, I, ch. 37, 190; sortie du dimanche ou autre jour pour aller à l'Église des Saints-Apôtres, II, ch. 13, 557 sq. On voit l'empereur à cheval également en d'autres occasions (Ascension, I, ch. 18, p. 109; Vendredi Saint pour aller aux Blachernes, I, ch. 34, p. 178 sq.; Samedi Saint, I, ch. 35, p. 186; Anniversaire de Constantin, pour aller à l'Église des Saints-Apôtres, II, ch. 6, p. 532; et d'une façon générale les chapitres 6-14 du livre II; mais c'est surtout I, ch. 10, 80 et II, ch. 13, 557 qu'on a une description du cortège).

L'ordre du cortège de l'empereur au retour de la cérémonie du Lundi de Pâques était le suivant : en tête, il y avait tout un groupe à cheval comprenant les officiers de la Chambre, les magistres, patrices et sénateurs sur des chevaux revêtus de caparaçons de mailles (*ἐφ' ἵππων ἐστολισμένων ὑπὸ καταφράκτων*), sur le flanc des patrices chevauchaient les spatharocandidats portant collier, avec les spathaires, armés de leurs glaives, leurs boucliers et leurs *distralia* (haches). Les spatharocubiculaires chevauchaient près des officiers de la Chambre de chaque côté. Venait ensuite un groupe de fonctionnaires impériaux du service personnel, à pied, candidats (c'est-à-dire gardes vêtus de blanc), courriers, écuyers (*stratores*), gardes porteurs de boucliers (*skoutarioi*). L'empereur à cheval était entouré par des écuyers à pied, encadré par le Premier Écuyer (*Protostrator*) et le Comte de l'Étable à pied également; devant marchaient le Maître des cérémonies et les silentiaires. Derrière l'empereur venaient les protospathaires eunuques sur des chevaux couverts d'un caparaçon de mailles. Ils étaient suivis par le Logothète du Drome. Venaient ensuite des protospathaires non eunuques sur des chevaux caparaçonnés également, puis des cubiculaires montés aussi. Derrière eux, le Drongaire de la Veille, les Manglabites et les autres domestiques du service personnel. Enfin les topotérètes des tagmes et les comtes à une certaine distance, protégeant l'arrière du cortège. Tout à fait en queue, le topotérète de l'arithmos était chergé d'empêcher la foule de se mêler au cortège (1). Le cheval de l'empereur était couvert d'un harnachement d'or incrusté de perles et de

(1) Pour l'explication des noms de fonctions de ce passage, voir les *Comm.* de Reiske et Vogt à ce chapitre. Les manglabites sont des sortes de licteurs, porteurs de verges (*ῥαβδοφόροι*) ou de bâtons ferrés ou masses d'armes, analogues peut-être aux *luṭūt* arabes. Le mot est donné comme dérivé de *manus clava*. L'analogie de *μαγκλάβιον* avec le copte *τμακλάβι* dérivé de l'arabe *miğlab* (*mijlab*), fouet (voir Dozy, s. v.), n'est cependant peut-être pas fortuite, d'autant plus que le mot est glosé aussi par *μάστιξ*. Voir Reiske, *Comm.*, p. 53 sq. Les *skoutarioi* qui sont devant l'empereur avec les *stratores* sont peut-être l'équivalent des spathaires tenant la hache d'armes et portant leur bouclier, qui, au cortège du mercredi de la Mésopentecôte, sont à la même place.

pierres précieuses et avait la queue et les pieds ornés de rubans de soie (1).

Dans une autre description, celle du cortège se rendant à l'Église des Saints-Apôtres, la disposition est légèrement différente. Les empereurs sont précédés par les préposites et tout le service de la Chambre, à cheval ; les manglabites et tous les hommes du service personnel sont également devant l'empereur ; les magistres, proconsuls, patrices et officiers de moindre rang, le Drongaire de la Veille, le Drongaire de la Flotte, suivent l'empereur derrière les armes impériales de parade (*ὄπισθεν τοῦ ἅρματος*), c'est-à-dire derrière les spathaires chargés de porter ces armes (2).

Parfois, quand l'empereur, au lieu d'emprunter la voie de terre, se rend en bateau, dans le dromon impérial, à une fête religieuse, il s'embarque, avec son service personnel, le Logothète, le Drongaire de la Veille, le Chef de l'Hétairie (garde) et quelques autres fonctionnaires et le reste du cortège, préposites, magistres, cubiculaires, sénateurs, etc., l'attend à l'endroit où il doit débarquer pour continuer sa marche processionellement (3).

On voit par cette brève et incomplète revue qu'on peut faire un certain nombre de rapprochements entre les processions byzantines et les processions fatimites.

Les processions byzantines étaient l'objet, soit la veille, soit le jour même, d'un certain nombre de préparatifs dont quelques-uns rappellent ceux que l'on faisait au palais du Caire. Les vêtements de parade, la couronne, les armes impériales, la Verge de Moïse étaient préparées dès le matin de la fête (4). Les vêtements variaient de nature et de couleur suivant les circonstances : tandis que les costumes d'apparat étaient souvent rouges et brodés d'or, à Pâques et dans la semaine de Pâques, ils étaient blancs (5). Nous

(1) Cf. I, ch. 17, p. 99, 13-17.

(2) II, ch. 13, p. 557-558. Dans le cortège triomphal de Théophile (App. à I, p. 506), l'empereur est précédé des préposites et des officiers de la Chambre, et derrière l'empereur marchent les protospathaires eunuques.

(3) *Cérém.*, II, ch. 9, p. 542, 11 sq. ; II, ch. 13, p. 560, 14 sq.

(4) *Cérém.*, I, ch. 1, p. 6-7.

(5) Voir Ebersolt, *Études...*, p. 52 sq. Cf. *Cérém.*, I, ch. 10, p. 72, 15 ; ch. 11, p. 86, 13-14, etc.

avons vu des variations analogues chez les Fatimides. De même que le calife changeait de costume dans certaines circonstances, par exemple pour le retour de la procession, ou, une fois rentré, pour le banquet, de même l'empereur changeait de costume au cours des cérémonies (1), plus souvent que le calife. La décoration des rues lors des processions était l'objet des mêmes soins. Comme le Préfet du Caire, l'Éparque était chargé de faire nettoyer les abords du palais par où devaient sortir les souverains et les avenues qui y aboutissaient, de faire répandre de la sciure de bois, tendre des étoffes variées, mettre des fleurs sur le passage de la procession de Pâques ou des processions triomphales (2).

Il ne semble pas qu'il y ait eu, dans les processions impériales, de chevaux de main autres que ceux sur lesquels devaient revenir les empereurs lorsque le retour se faisait à cheval, ce qu'a sans doute voulu noter Hārūn b. Yaḥyā dans sa description de la procession impériale (3). On doit remarquer que le cheval de l'empereur était blanc. C'est sans doute un souvenir de l'ancien triomphe romain avec son quadrige de chevaux blancs (4). Au Caire, il n'est pas dit que le cheval du calife soit blanc, mais il est assez vraisem-

(1) Voir par ex. *Cérém.*, I, ch. 27, p. 149, 1-2.

(2) *Cérém.*, I, ch. 1, p 6, 13 sq. ; App. à I, p. 499, 10 (triomphe de Basile I), et 505, 3 sq. (triomphe de Théophile). Cf. la relation de Hārūn b. Yaḥyā (Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, éd. fr., II, 2e partie, p. 389). Ce sont de même les marchands de soieries et orfèvres, corporations dépendant de l'Éparque, qui décorent le Tribunal où, les jours de procession, a lieu la première réception (*δοχή*) de l'empereur par les factions : I, ch. 1, p. 12, 19 sq. Au Caire, quand le cortège conduit par le Grand Cadi venait saluer le calife, au jour du Maulid (anniversaire du Prophète), sous le belvédère de la Porte d'Or, ce n'était pas de la sciure de bois, le bois étant rare en Égypte, mais du sable fin qu'on répandait sur l'Esplanade *Bain-al-Qaṣrain*, par les soins du Préfet du Caire et du *Ṣāḥib al-bāb*.

(3) Vasiliev, *op. cit.*, 391. Par contre, il y avait un nombre de chevaux de main considérable dans l'escorte de l'empereur partant en campagne : *Cérém.*, App. à I, p. 452, 4 sq. ; 485, 7 sq.

(4) *Cérém.*, I, ch. 91, p. 413, 11 ; App. à I, p. 500, 15 ; p. 505, 12. Cf. Reiske, *Comm.*, 417-418 ; Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin*, p. 51 ; Deér, *op. cit.*, 66.

blable de le supposer, étant donné que le blanc était la couleur fatimite et qu'il est bien spécifié qu'il n'y a aucun cheval noir dans les écuries califiennes [1].

La marche du cortège impérial offre des détails quelque peu différents de ceux du cortège califien. Il n'y a rien dans ce dernier qui corresponde au Maître des cérémonies accompagné des silentiaires, devant le souverain. Mais les commandants des *ṣibyān ar-rikāb* sont le pendant du Protostrator et du Comte de l'Étable. Byzance ne connaît ni les chasse-mouches, ni le parasol, ni les porteurs de sabres destinés aux exécutions capitales. La police du cortège n'est pas assurée avec la même méthode ; les trois groupes chargés de la police sont en queue et non le long du cortège. Il n'est pas question ici de l'Éparque, dont on sait pourtant qu'il précède parfois le cortège pour veiller à tout danger d'émeute [2], et qui, comme nous l'avons déjà noté, a des fonctions analogues à celles du Préfet du Caire. Derrière le calife, la place du groupe des *ṣibyān ar-rikāb* et du vizir avec ses gardes, est analogue à celle des protospathaires et du Logothète.

On peut noter encore d'autre similitudes : les processions s'accompagnent au Caire comme à Byzance de distributions d'aumônes et de gratifications [3]. Elles sont parfois suivies de banquets d'un côté comme de l'autre, et les banquets du ʿId al fiṭr, du ʿId an-naḥr, de l'Ouverture du Canal et autres fêtes font l'objet de descriptions détaillées dans Maqrīzī et Qalqašandī [4] ; ils peuvent rivaliser avec ceux de Pâques et de Noël à Byzance. Le dromon impérial comme l'*ʿušarī* califien n'accueillent l'un et l'autre que l'entourage immédiat du souverain à côté de lui.

B. — *Les réceptions et autres cérémonies.* Les réceptions régulières ou extraordinaires sont réglées à Byzance comme au Caire d'après un cérémonial minutieux. Il y avait au Caire une réception bi-hebdomadaire à la Salle d'audience

(1) Maqr., I, 445, 8-9 ; Qalq., III, 478.
(2) Reiske, *Comm.*, p. 38.
(3) Par ex. *Cérém.*, I, ch. 1, p. 18 ; Maqr., I, 446, 1, 12 ; 454, u, etc.
(4) I, 387, sq., 454 ; Qalq., III, 515 sq.

(*Majlis*) de la Qāʿat aḏ-ḏahab qui est en plusieurs points semblable à la réception journalière au Chrysotriclinos. Lorsque tout était prêt pour la réception, le calife faisait mander le vizir par le Porte-Message comme il a été dit plus haut (voir n. 3 de la p. 375). Une fois le vizir arrivé au palais, il prenait place dans une loge spéciale (*maqṭaʿ al-wizāra*) contiguë à la salle de réception. Suivons Maqrīzī dans sa description. « Une fois le calife installé sur son trône, on faisait venir le vizir de sa loge jusqu'à la porte de la salle d'audience dans laquelle était le calife, qui était fermée et devant laquelle était suspendu un rideau. Le *Zimām al-qaṣr* se tenait à droite de la porte de la salle et le *Ṣāḥib bait al-māl* à gauche. Le vizir était devant, ayant autour de lui les émirs à collier et les grands dignitaires. Entre les groupes se tenaient les récitateurs coraniques de la Résidence. Le *Ṣāḥib al-majlis* plaçait l'écritoire à l'endroit de l'estrade où il devait être mis devant le calife, puis sortait par le local appelé *Fard al-kumm* et faisait signe au *Zimām al-qaṣr* et au *Ṣāḥib bait al-māl* debout à la porte de la salle. Chacun d'eux alors levait un côté du rideau et le calife apparaissait assis sur le trône royal, faisant face à l'assistance. Les récitateurs se mettaient à réciter le noble Coran. Le vizir entrait auprès du calife, et après lui avoir baisé les mains et les pieds, se retirait à trois coudées en arrière et restait debout un instant, après quoi le calife l'invitait à venir s'asseoir à sa droite où on lui mettait un coussin en signe d'honneur. Les émirs se tenaient debout à la place qui leur était assignée. Le *Ṣāḥib al-bāb* et l'*Isfahsalār* des armées étaient des deux côtés de la porte, à droite et à gauche et à leur suite, en dehors de la porte, touchant le seuil, étaient les commandants des Amirites et des Ḥāfizites, placés de la même façon. Derrière eux, suivant leur rang, se tenaient les autres émirs jusqu'au bout de la galerie... puis venaient les émirs à cannes et à litières à droite et à gauche de la même façon. puis les principaux militaires reconnus aptes à un commandement supérieur. Debout et appuyés au fond, face à la porte de la salle d'audience se tenaient les lieutenants du *Ṣāḥib al-bāb* et les chambellans. C'est du *Ṣāḥib al-bāb* que dépendait en cet endroit l'entrée et la sortie, et c'est lui qui était chargé de faire parvenir (au calife) les paroles de chacun ». Les différents digni-

taires étaient introduits chacun à leur tour par le *Ṣāḥib al-bāb* pour le salut au calife, le premier étant le Grand Cadi. La cérémonie durait ainsi deux ou trois heures. Quand tous avaient salué, et en particulier les gouverneurs des provinces d'Égypte qui venaient d'être investis, et qui étaient admis à baiser le seuil de la porte, l'audience était levée. Le vizir sortait en dernier lieu après avoir baisé la main et le pied du calife ; le rideau était abaissé, et le calife rentrait dans ses appartements avec ses officiers intimes (1).

Le même cérémonial, à peu de chose près, se reproduisait quand le calife siégeait au *Šubbāk* pour procéder à la revue des chevaux avant la procession du Premier de l'An ou du *'Id al-fiṭr.* Dans le premier cas, le vizir se prosternait trois fois avant d'être invité à s'asseoir sur un siège près du calife ; puis, après récitation de versets du Coran et salutation des émirs, avait lieu la revue que suivait une nouvelle récitation du Coran. Le rideau était alors baissé, le vizir baisait les mains et les pieds du calife et s'en allait escorté par les émirs. Dans le second cas, où la revue en question n'est mentionnée que par Ibn al-Ma'mūn (dans Maqrīzī), il y a, outre les émirs, des ambassadeurs qui assistent à la cérémonie. Dans l'un et l'autre cas, il n'est pas question du *Ṣāḥib al-majlis,* la scène n'ayant pas lieu à la *Qā'at aḏ-ḏahab* (2).

La manière dont le vizir est mandé et reçu fait songer au protocole de la venue du Logothète lors de la réception journalière du Chrysotriclinos, et le lever du rideau impérial est

(1) Maqr., I, 386, Qalq., III, 499-500. On ne peut s'empêcher de comparer cette cérémonie à celle du lever du rideau sasanide tel qu'il est décrit par Christensen, *L'empire des Sassanides,* p. 97, sq. (passage reproduit par Alföldi, *Ausgestaltung...,* 36, qui montre comment l'usage a passé à Rome). Le sens de l'expression *Fard al-Kumm* (la Manche Unique ?) est obscur ; cf. Maqr., 341, 17 ; 440, 39. Peut-être s'agit-il d'un passage étroit, comparable au *Stenon,* ou au *Steniakon* de la Main d'Or (*Cérém.,* I, ch. 9, p. 69, 14 ; I, ch. 1, p. 20, 23).

(2) Qalq., III, 504-505 ; Maqr., I, 447, 27 sq. ; 452, 24 sq. Ibn aṭ-Ṭuwair ne fait pas mention de la revue des chevaux au *'Id al-fiṭr,* au contraire d'Ibn al-Ma'mūn. Qalqašandī le suit et n'en parle pas non plus. La revue des chevaux, ce jour-là, se fait avec accompagnement de la fanfare (*rahajiyya*) d'après Ibn al-Ma'mūn.

aussi comparable au lever du rideau fatimite. L'empereur une fois installé sur le trône, fait mander le Logothète par le Papias. Celui-ci va rapidement au *Lausiacum,* où se tiennent les Manglabites, et ordonne à l'*admissionalis* d'aller chercher le Logothète à la chancellerie (*asecreteia*) ; l'*admissionalis* y va, puis revient au Lausiacum, précédant le Logothète. Le Papias prend alors en charge le Logothète et l'introduit dans le Chrysotriclinos. Aussitôt entré, le Logothète se prosterne à l'intérieur du rideau, après quoi il s'avance jusqu'à l'empereur (1).

Pour la cérémonie du lever de rideau, elle a lieu de la façon suivante, par exemple lors de la préparation de la procession à la Grande Église, au triclinos des 19 lits : l'empereur une fois sur le trône, le Recteur, les préposites et les cubiculaires entrent et se prosternent. Sur un signe de l'empereur, le préposite fait signe de son vêtement à l'ostiaire à la verge d'or qui sort pour amener du côté droit le Catepano des Basilikoi avec le Domestique et les officiers du Chrysotriclinos, le Maître des Cérémonies, les silentiaires et l'*admissionalis.* L'ostiaire vient à l'intérieur du rideau ; le préposite, sur un nouveau signe de l'empereur, donne au moyen de son vêtement l'ordre à l'ostiaire qui, se prosternant devant l'empereur, touche de la main, en arrière, le rideau qui est aussitôt levé par les silentiaires pour laisser entrer un premier groupe de dignitaires qui se prosternent et retournent à leur place. Le trône est ensuite placé à un autre endroit, dans le portique en forme de T, au milieu du triclinos, et la même cérémonie du lever de rideau se reproduit pour l'introduction d'autres groupes de dignitaires (2). Le cérémonial est ici un peu plus compliqué, et il n'y a pas à proprement parler, chez les Fatimides, quelque chose qui correspond exactement aux entrées successives en groupe, par *vela.*

(1) *Cérém.,* II, ch. 1, p. 519-520. Le cérémonial n'est pas le même lors de la réception du dimanche ; l'empereur, au lieu d'être sur son trône (*sellion*) d'or dans la partie droite de l'estrade (*thronos*) est dans la partie gauche ; avant d'introduire le Logothète, le Papias introduit les officiers du Chrysotriclinos.

(2) *Cérém.,* I, ch. 1, p. 23-24. Cf. aussi lors de la fête de la Purification de la Vierge, I, ch. 27, p. 148-149, et voir Ebersolt, *Etudes.,* p. 16.

Le cérémonial fatimite offre encore une remarquable similitude avec le cérémonial byzantin dans la réception des ambassadeurs et des étrangers. Lors de la réception au triclinos de la Magnaure de l'Archonte du Taron, une fois que les dignitaires ont été introduits, le préposite fait signe à l'ostiaire à la Verge d'or, qui introduit le Magistre et Archonte du Taron. Celui-ci s'avance, tenu par le bras d'un côté par le Catepano des Basilikoi, de l'autre par le Logothète du Drome, tombe aux pieds de l'empereur et est amené par ses deux conducteurs à petite distance du trône de l'empereur. Le Logothète lui pose ensuite les questions rituelles, puis l'Archonte, ayant offert le cadeau d'usage, se prosterne à nouveau et sort. Après quoi, vient la même cérémonie pour les Bulgares. On voit de même un ambassadeur introduit au même endroit avec le même cérémonial, mais soutenu par le Catepano des Basilikoi ou le Comte de l'Étable ou le protostrator, précédé du Logothète et accompagné d'un interprète ; les ambassadeurs sarrazins sont introduits de la même façon par le Catepano des Basilikoi et le Comte de l'Étable (1). Chez les Fatimides, c'est d'une façon générale, le service de la Porte et surtout le *Nā'ib* du *Ṣāḥib al-bāb* qui est chargé de s'occuper des ambassadeurs dès leur arrivée et pendant tout leur séjour. Il doit veiller à tous leurs besoins et même les espionner, car il doit empêcher qui que ce soit de communiquer avec eux. Il fait parvenir leur message et les présente au vizir et au calife. Quand l'ambassadeur est introduit, le *Ṣāḥib al-bāb* le tient par la main droite et le *Nā'ib* par la main gauche (2). Le *Nā'ib* ne doit accepter de cadeaux des ambassadeurs que s'il en a reçu autorisation. Dans un passage de Maqrīzī, il est dit au contraire que l'ambassadeur est introduit par le vizir et le *Ṣāḥib al-bāb*, celui-ci étant à droite et le vizir à gauche (3). Quoi qu'il en soit,

(1) *Cérém.*, I, ch. 25, p. 138 ; II, ch. 15, p. 568, p. 583-584. Sur les mesures prises avant la cérémonie de réception des ambassadeurs (arrivée aux frontières, logement, etc.) voir I, ch. 84 à 95 (Traité de Pierre le Magistre relatif aux rapports avec la Perse au VIe siècle) et EBERSOLT, *op. cit.*, p. 77 sq.

(2) MAQR., I, 461, 21 sq. ; QALQ., III, 488. L'un et l'autre d'après Ibn aṭ-Ṭuwair.

(3) MAQR., I, 403, 21 sq.

on voit que cette manière d'introduire les ambassadeurs, probablement d'origine orientale, est la même dans les deux cours.

Il n'y a pas chez les Fatimides un cérémonial de promotions et investitures aussi précis et aussi détaillé que celui qu'on trouve décrit dans la seconde partie du Livre I des Cérémonies. L'investiture s'accompagnait toutefois toujours, comme à Byzance, de la remise d'insignes et de vêtements d'honneur (*ḫil'a*) (1). Le vizir du calife Amir, Ma'mūn, en 515/1121, reçoit d'abord les insignes, collier et sabre d'or, puis est reconduit en cortège jusqu à son hôtel ; trois jours plus tard est faite la lecture à la salle d'audiences de son diplôme d'investiture que le vizir a reçu des mains du calife et baisé en signe de respect, puis remis au *Zimām al-Qaṣr*. Il en écoute la lecture, faite à la porte du *Majlis*, assis à la droite du calife. Le calife est ensuite salué par les dignitaires ; l'écritoire est remise au vizir et les insignes et robes d'honneur sont distribués à d'autres fonctionnaires (2). Mais tandis que lors des promotions byzantines, il y a une allocution de l'empereur (3), le calife ne prend pas la parole, semble-t-il, mais les recommandations qui sont faites par l'empereur dans une pareille occasion sont à peu près de même teneur que celles qui sont effectivement inscrites dans le diplôme d'investiture fatimite, et la lecture à haute voix de ce diplôme tient lieu en quelque sorte de cette allocution.

Il y aurait peut-être encore d'autres comparaisons à faire. Les réjouissances populaires qui accompagnent la procession de l'Ouverture du Canal (spectacle de bateleurs devant la Mosquée d'Ibn Ṭūlūn) (4) peuvent se comparer à celles de la fête des Vendanges à Constantinople (5). Par contre, il y a une cérémonie šī'ite de deuil, commémorant la mort de Ḥusain, le jour de *'Ašūrā'* : le calife est voilé, sur un siège

(1) Cf. REISKE, *Comm.*, 831-832.

(2) MAQR., I, 441, 6 sq. Avant ce vizir, la cérémonie d'investiture se déroulait au Grand Iwān.

(3) Par ex. II, ch. 3, p. 526 : nomination d'un Domestique des Scholes. Sur les promotions, cf. EBERSOLT, 70 sq.

(4) MAQR., I, 477, 3 sq. (d'après Ibn aṭ-Ṭuwair).

(5) EBERSOLT, p. 85.

sans coussins, il reçoit les dignitaires qui sont eux aussi voilés, sans turban, nu-pieds. Le banquet qui suit ne comporte que des mets grossiers et peu appétissants (1). De même en signe de deuil, le Jeudi Saint, l'empereur ne revêt pas les vêtements de parade, les *allaxima* (2).

C'est sans doute un hasard s'il y a au Caire une fête commémorative née d'une circonstance identique à celle qui était commémorée à Byzance le 20 juillet, jour de la fête de Saint-Élie. De même que, ce jour-là, était célébrée la délivrance de Léon VI emprisonné par son père, de même au Caire les Fatimides célébraient, le 16 du mois de moḥarrem, la délivrance, en 526/1131, du calife Ḥāfiẓ, séquestré pendant deux ans par son vizir. Comme à Byzance cet événement était fêté à l'intérieur du palais, sans procession à l'extérieur (3). Mais les autres fêtes commémoratives peuvent être aussi rapprochées ; ainsi on célébrait au Caire six *maulid*, dont celui du calife régnant, comme à Byzance on célébrait l'anniversaire de l'empereur régnant (4). L'anniversaire du Prophète peut être dans une certaine mesure comparé à la Nativité du Christ.

Peut-être pourrait-on comparer les réceptions de l'empereur par les dèmes, et les acclamations des factions aux manifestations des cortèges qui viennent saluer le calife sous un des belvédères du palais, lors de l'anniversaire de la naissance du Prophète ou du calife ou lors des Nuits d'illuminations : en ces occasions, les prédicateurs des Mosquées adressent une allocution au calife.

De même les récitateurs califiens du Coran qui ont leur place dans toutes les cérémonies peuvent être comparés aux chanteurs ecclésiastiques (*psaltai*) de l'empereur. On doit noter que les uns et les autres avaient la même subtilité dans l'art d'adapter leurs chants ou récitations à la circonstance (5).

(1) MAQR., I, 431 sq.
(2) *Cérém.*, I, ch. 33, 178, 15.
(3) *Cérém.*, I, ch.19 ; MAQR., I, 389, 39 sq. ; il y avait alors une *ḫoṭba* (prône) par le grand cadi.
(4) *Cérém.*, I, ch. 61 ; MAQR., I, 432, 26 sq.
(5) Voir les hymnes chantés lors du triomphe : II, ch. 19, p. 609 ; les versets du Coran adaptés à la revue des chevaux, à la sortie du parasol : MAQR., I, 447, 38 ; 452, 24 et 34.

Aux deux grandes fêtes, et aux Vendredis de Ramaḍān, le calife prêche. Toutes proportions gardées, si l'on se souvient que l'empereur est à la fois *basileus* et *hiéreus*, et que le calife est un chef spirituel et temporel à la fois, cela peut se comparer à l'exhortation morale que fait l'empereur dans la première semaine du Carême au Grand Triclinos de la Magnaure (1).

En cette circonstance, sur les gradins du trône se tiennent à droite et à gauche, du premier jusqu'au dernier gradin, des *ascretis* et des *notarioi* qui doivent prendre par écrit les paroles de l'empereur. Sur le premier gradin, à droite vers l'Orient, se tiennent le Logothète, le premier *asecretis* et le protonotaire. L'empereur sort du cancel, se place sur le premier gradin. Après les acclamations, une fois le silence obtenu, il parle. De même quand le calife est au haut de la chaire, un certain nombre de personnages prennent place sur les degrés, le vizir et le cadi étant les plus proches du calife. Quand tous sont en place, on fait silence et le calife commence sa prédication (2).

Il semble que le discours du calife soit toujours composé par les bureaux, comme le fait remarquer Qalqašandī (3). Il en était de même pour les démégories de l'empereur sans doute.

Enfin on remarque aussi que, au Caire comme à Byzance, on avait l'habitude de faire assister les hôtes et les ambassadeurs aux grandes festivités, pour les éblouir et leur donner une haute idée de la puissance impériale, ou califienne.

Conclusion

Nous n'avons pas tenu compte, dans cette étude comparative, de l'évolution du cérémonial tant fatimite que byzantin. Malgré les différences que l'on peut constater entre les diverses parties du *Livre des Cérémonies* dont certaines représentent un état de choses bien antérieur au xe siècle,

(1) *Cérém.*, II, ch. 10, p. 545 sq.
(2) MAQR., I, 454, 19 sq ; 455, 31 sq ; QALQ., III, 513.
(3) III, p. 511, 514.

et de même entre les divers tableaux des cérémonies que l'on trouve dans Maqrīzī, qui décrivent un état quelque peu différent suivant qu'il s'agit d'une époque ancienne, ou de l'époque du calife Amir (description d'Ibn al-Ma'mūn), ou d'une époque sans doute un peu postérieure (descriptions d'Ibn aṭ-Ṭuwair), ou suivant qu'il s'agit de l'époque des vizirs de sabre ou de celle des vizirs de plume, il y a une certaine continuité dans les différents états du cérémonial qui justifie la comparaison que nous avons faite, qu'autorisait d'autre part le fait que, de la fin du xe siècle au xiie, l'empire byzantin et l'empire fatimite sont les deux seules grandes puissances de l'Orient méditerranéen.

Les similitudes, tout au moins de détail, sont parfois assez frappantes. On trouve des organes et fonctions de cour assez semblables, des processions, des réceptions, des insignes, des marques de respect pour la majesté du souverain qui sont peu différentes dans l'un et l'autre empire. La pompe des processions, qui, à Byzance, a un caractère hiératique, religieux, et civil plus marqué, au Caire, une empreinte militaire et hippique plus profonde et en même temps des traits indéniables de la mollesse des mœurs orientales (parasol, chasse-mouches, siège pour monter à cheval, absence de souveraine), relève dans les deux empires du même esprit, du même désir d'étaler la puissance, le luxe, la richesse et d'en imposer aux sujets comme aux étrangers qui peuvent en être témoins. Mais il semble qu'il y a aussi l'intention de faire jouer un mécanisme d'état bien ordonné et que, d'un côté comme de l'autre, il y a dans cet ordre d'idées quelque chose de « romain ». On ne peut s'empêcher, aussi bien dans la procession du retour du Lundi de Pâques à Byzance, que dans celle du Premier de l'An au Caire, de penser à une sorte de *processus consularis*. Qu'est-ce que cette parade du début de l'année chez les Fatimides? Elle ne semble avoir aucune racine dans le monde musulman qui n'a jamais célébré le premier jour de l'année lunaire, d'autant plus que dans beaucoup de régions c'était le calendrier solaire qui restait en usage, pour les besoins de la vie quotidienne. C'est donc probablement l'adaptation d'un état de choses plus ancien, hérité d'une société et d'une civilisation différentes. Mais il est difficile de dire si cet état plus ancien est romain ou

égyptien ou simplement oriental : il est très net que cette cérémonie n'a rien à voir avec le Naurūz qui n'était pas officiellement célébré par la Cour fatimite, alors qu'il l'était par le peuple égyptien, chrétien et musulman. A Byzance, l'ancien cérémonial romain du triomphe, du *processus consularis*, du *felix adventus Augusti*, est passé même dans les processions des fêtes religieuses. On peut donc penser à des origines romaines communes dans certains cas. Mais ce cérémonial d'un côté comme de l'autre comporte des éléments orientaux (proskynèse, encensement, lever de rideau, réception des ambassadeurs) qui ont pu venir à la fois à Byzance et en Égypte par des voies différentes.

On peut essayer d'expliquer certaines similitudes par les mêmes influences orientales, par les conditions communes de vie d'un grand État qui nécessitent un cérémonial plus ou moins semblable. S'il y a cependant, comme nous serions porté à le croire, quelque chose de « romain » dans le cérémonial du Caire, comment l'expliquer? Il est peu vraisemblable qu'en Afrique du Nord ou en Égypte, après trois siècles de vie musulmane, il se soit conservé des souvenirs de l'époque romano-byzantine suffisants pour que des traits de cette époque se retrouvent dans les cérémonies officielles fatimites, — les fêtes populaires spécifiquement égyptiennes (Onction du Nilomètre, Ouverture du Canal), que les Musulmans ont été amenés à « officialiser » pour des raisons politiques et économiques, mises à part. Comme le régime fatimite, issu d'une révolution et d'une longue lutte clandestine, n'avait pas de tradition royale derrière lui, qu'il n'avait aucune attache raciale ou territoriale avec les pays dans lesquels il a pris le pouvoir ou étendu sa domination, il vient donc naturellement à l'idée que l'organisation étatique et le cérémonial si compliqués dont témoignent les auteurs arabes ont dû être créés de toutes pièces en Afrique du Nord et développés pour aboutir à l'état de choses que nous constatons plus tard en Égypte. Il est probable qu'en Afrique du Nord, il y a eu lutte entre un souci d'austérité et de simplicité révolutionnaires et les nécessités issues de la formation d'un empire. Nous en avons un témoignage dans le fait que nous trouvons en Afrique du Nord, par exemple à l'époque de Mu'izz, des éléments de cérémonial et de faste déjà déve-

loppés (cortèges, parasol) (1), à côté d'un État pour ainsi dire patriarcal, sans vizir, ayant conservé l'organisation « provinciale » héritée des Aglabides, et de tendances à l'austérité réelles, bien qu'un peu publicitaires. En Égypte, avec l'extension de l'empire et la conquête d'un pays beaucoup plus civilisé que le pays berbère, habitué à l'autocratie, au luxe et au faste, rien ne s'opposait plus au développement de l'État et du cérémonial.

Mais cette création et ce développement, étant données les similitudes constatées avec Byzance, ont bien pu se produire par suite d'une imitation voulue et consciente (2), de façon à permettre à l'empire fatimite de rivaliser avec son voisin. Il est malheureusement difficile de le démontrer nettement et l'on reste réduit aux hypothèses.

Dans l'imitation, si imitation il y a, de Byzance et son cérémonial, mélange d'éléments romains et d'éléments orientaux, on doit attribuer un rôle important à des gens venus de différentes régions de l'empire byzantin, des serviteurs des Fatimides d'origine européenne, comme le Sicilien Jauhar, constructeur du premier palais du Caire, dont les cadeaux qu'il offrit à Mu'izz, à son arrivée en Égypte, montrent combien il avait le goût du faste. On sait qu'il y avait dans l'armée de Jauhar tout un corps de « Rūm ». Les institutions byzantines et le cérémonial de la cour de Constantinople n'ont pas manqué non plus d'être connus au Caire par les relations politiques et par les échanges d'ambassades, et le jeune empire fatimite a pu avoir ainsi l'occasion d'imiter Byzance ou de rivaliser avec elle.

Mais s'il y a des comparaisons à faire entre institutions et cérémonial fatimites et institutions et cérémonial byzantins, il y a également des comparaisons à faire avec l'état abbaside, et il n'est pas douteux que les Fatimides se sont inspirés

(1) On le voit notamment par l'historien Ibn Ḥammād, p. 14-15 (le premier qui usa du parasol fut Manṣūr, prédécesseur de Mu'izz) et les vers d'Ibn Hānī', éd. Zāhid 'Ali, p. 479 sq.

(2) Malgré le sentiment d'orgueil et de supériorité dont témoigne Mu'izz à l'égard de l'empereur. Voir S. M. Stern, *An embassy of the Byzantine Emperor to the Fatimid Caliph Al-Mu'izz*, dans *Byzantion*, XX (1950), p. 425 sq.

aussi de ce qui existait à Bagdad et ont voulu surpasser et éclipser le califat rival. Les processions à caractère religieux, notamment celle du *'Id al-fiṭr*, ou du *'Id an-naḥr* se faisaient à Sāmarrā et à Bagdad avec un grand déploiement de forces militaires. De même, tous les califes, omeyyades et abbasides jusqu'à Rāḍī au xe siècle, se sont toujours rendus à la mosquée le vendredi pour présider à la prière et faire la *ḫoṭba* et ils étaient accompagnés aussi en cette occasion par leur garde (1). C'est donc là qu'il faut chercher le modèle du cérémonial fatimite lors de ces solennités. Il y avait à Bagdad d'autres processions non religieuses, du calife ou de l'héritier présomptif, ou même du vizir quand il venait d'être investi, qui sont mentionnées, malheureusement sans grand détail, par les historiens. Nous avons vu que le *tāj* (quel que soit le sens à donner à ce mot) existait à Bagdad, ainsi que le parasol. C'est sinon chez les Abbasides, du moins chez leurs maires du palais buyides qu'on voit apparaître la fonction du *wāsiṭa* qui semble bien être à l'origine de la *wasāṭa* fatimite, et du vizirat d'exécution (2). C'est probablement à l'influence irano-turque exercée au Caire par les Turcs fuyant Bagdad avec Alptekīn à la fin du xe siècle, et leurs compatriotes enrôlés régulièrement depuis cette époque par les Fatimides que sont dus le nom et la fonction de l'*isfahsalār*. C'est également à Bagdad qu'on doit chercher l'origine de beaucoup d'éléments du cérémonial : uniformes, drapeaux, tambours, insignes, colliers et bracelets, etc. Peut être que si nous avions des renseignements plus détaillés sur le cérémonial abbaside, nous nous apercevrions qu'il se rapprochait beaucoup du cérémonial fatimite.

(1) Ṭabarī nous dit qu'en 247, lors du *rukūb* de Mutawakkil au *yaum al-fiṭr*, les troupes faisaient la haie sur plus de 4 milles à Sāmarrā, qu'à Bagdad en 251, au jour de la Fête des Victimes, Musta'īn se rendit processionnellement à l'île qui était en face du Palais des Ṭāhirides, précédé de deux dignitaires portant la *ḥarba*, et encadré par deux généraux turcs. Déjà en 92, quand l'Omeyyade Walīd fit la *ḫoṭba* à la Mosquée du Prophète lors du pèlerinage, il y avait deux rangs de troupes du *minbar* jusqu'au mur de fond de la mosquée avec sabre à la main et masse d'armes sur l'épaule.

(2) Miskawaih, II, 410.

Quoi qu'il en soit, il semble bien que pour expliquer le cérémonial fatimite, il faille faire entrer en ligne de compte, dans une certaine mesure, le cérémonial byzantin, même si, en dernière analyse, bon nombre de traits communs ont une origine orientale commune et remontent à la cour sasanide. La comparaison que nous avons essayé de faire, pour incomplète qu'elle soit, et quelque maigres que soient les résultats auxquels elle peut aboutir, valait tout de même la peine d'être tentée (1), et nous pensons qu'elle peut être de quelque utilité pour une histoire générale du cérémonial.

Alger, 1951.

(1) Il vaudrait également la peine d'étendre ces recherches et d'entreprendre la comparaison du cérémonial byzantin et du cérémonial des cours orientales à une époque postérieure, en prenant pour base le Ps.-Codinus.

XV

QUELQUES «À-CÔTÉ» DE L'HISTOIRE DES RELATIONS ENTRE BYZANCE ET LES ARABES

De l'histoire des guerres et des relations entre Byzance et les Arabes, on connaît surtout les événements d'ordre militaire et diplomatique (expéditions terrestres ou maritimes, échanges d'ambassades, rachats de prisonniers), et les personnages, souverains, généraux ou ambassadeurs, qui ont joué le rôle principal dans cette histoire. Ce sont ces événements et ces personnages que nous présentent presque exclusivement les chroniques byzantines, arabes, syriaques, arméniennes avec lesquelles on a fait cette histoire. Il y a évidemment à tirer parti d'autres sources que les chroniques. La poésie arabe, dont l'un des genres les plus importants est le panégyrique des califes, vizirs, émirs etc., nous offre de nombreux éléments pour nous faire mieux apprécier le rôle d'un personnage, l'importance ou l'insignifiance d'un événement auquel il a été mêlé, et elle a parfois conservé le souvenir d'un fait qui a échappé aux historiens. Surtout, elle nous fait mieux connaître l'atmosphère de la guerre arabo–byzantine du côté arabe. Mais on peut trouver aussi chez d'autres auteurs arabes des informations utiles, par exemple chez les géographes. De même, dans les recueils d'anecdotes, ou de biographies, dans des ouvrages de simple littérature, grâce à la manie qu'ont les auteurs arabes de toucher à toutes sortes de sujets sans rapport direct avec l'objet même de leurs livres, on peut trouver sur Byzance et les Byzantins des informations diverses, petits récits, menus faits plus ou moins authentiques qui peuvent servir à éclairer les alentours et les aspects multiples de ce grand drame et rendre un peu plus vivante l'histoire trop souvent sèche et monotone

des relations entre les Arabes et Byzance. Il n'est pas jusqu'aux ouvrages techniques de droit d'où, à propos des questions juridiques que pose le droit de la guerre, on ne puisse tirer quelque renseignement utile.

C'est en puisant dans les derniers ouvrages dont je viens de parler, recueils d'anecdotes etc., que je voudrais énumérer un certain nombre de menus faits et informations de détail, en me bornant en principe à la période qui s'étend de l'époque des grandes conquêtes arabes jusqu'au Xᵉ siècle, et sans avoir la prétention de faire une énumération exhaustive. J'essaierai de classer ces menus faits sous les rubriques suivantes:

1° Anecdotes relatives à des échanges de lettres ou d'ambassades.

2° Anecdotes relatives à des Musulmans réfugiés ou exilés, ou passés au service de l'empire, et à des Grecs transfuges.

3° Anecdotes relatives au sort des prisonniers grecs ou musulmans (en dehors pour ces derniers de ce que nous savons par Constantin Porphyrogénète dans le *Livre des Cérémonies*).

4° Jugements divers des Arabes sur les Byzantins, leurs coutumes, leur caractère.

5° Informations fournies par les ouvrages de droit sur la conduite de la guerre.

1. Nous possédons une foule de traditions anecdotiques relatives à des échanges de lettres ou d'ambassades entre califes et empereurs byzantins sur des sujets qui parfois n'ont rien à voir avec la haute politique. Elles se trouvent dans ce qu'on appelle les ouvrages d'*adab*, littérature de morale en action, ou dans des recueils de biographies [1]. Elles ont rarement trouvé place dans les ouvrages proprement historiques.

Un auteur d'origine persane du IXᵉ siècle, Dīnawarī, philologue, naturaliste et quelque peu historien, nous a transmis un récit sur une prétendue ambassade envoyée à l'empereur – évidemment Héraclius – par le premier calife arabe, Abū Bekr, pour l'inviter à embrasser l'islām. On y voit l'empereur

[1] Voire même dans des ouvrages de grammaire et de philologie.

s'informer des choses de la nouvelle religion, puis montrer à l'ambassadeur stupéfait toute une série d'images peintes ou brodées sur étoffes, blanc sur noir, et représentant les Prophètes, depuis Adam jusqu'à Mahomet, tels que les concevait l'imagination populaire musulmane, et que les empereurs se transmettaient par héritage depuis Alexandre [1].

Ailleurs, on voit Héraclius écrivant au calife 'Omar, lui décrivant un palmier sur un rapport que lui a fait un de ses envoyés au sujet de cet arbre, et demandant au calife si c'est bien l'arbre qui a couvert Marie de son ombre [2].

Un empereur, non nommé, voulant renouer avec l'antique coutume qu'avaient les souverains de s'envoyer des choses extraordinaires, envoie à Mu'āwiya, premier calife omeyyade, deux hommes dont l'un est de taille gigantesque, et l'autre d'une force herculéenne. Mais le géant trouve à la cour de Mu'āwiya un Arabe encore plus grand, dont le pantalon, mesuré sur lui, lui arrive à la hauteur des seins, et l'hercule, prié d'engager avec un Arabe une lutte consistant à le faire lever de son siège en le tirant par la main, succombe à deux reprises dans ce jeu, une fois quand l'Arabe est assis, une seconde fois quand c'est à lui de faire l'épreuve contraire [3].

Ou bien c'est une scène dans laquelle on voit Mu'āwiya répondre astucieusement, avec l'aide du Coran, à une demande énigmatique qu'avait formulée l'empereur. Celui-ci avait prié le calife de lui envoyer dans une bouteille « toutes sortes de choses ». Mu'āwiya fait tout simplement remplir la bouteille d'eau, car le Coran dit [4]: « Les Infidèles ne voient-ils pas que les cieux et la terre formaient une masse compacte, et que nous les avons séparés, et que, de l'eau, nous avons fait *toutes sortes de choses vivantes* ? ».

Une autre anecdote, par contre, a pour sujet une victoire de l'empereur qui déjoue une ruse de Mu'āwiya. Ce dernier

[1] Dīnawarī, 21. Cet épisode dont on possède des récits plus tardifs et enjolivés (Muḥyī ad-dīn ibn al-'Arabī, Dhahabī etc.) va faire l'objet d'une étude particulière de M. Hamidullah (Paris).

[2] Nuwairī, dans son encyclopédie *Nihāyat al-arab*, XI, 120.

[3] Mubarrad (philologue), *al-Kāmil*, éd. Wright, 296.

[4] XXI, 31. Mubarrad, *ibid.*

avait envoyé à Constantinople un messager chargé de faire retentir l'appel à la prière musulmane, dans la secrète pensée que son envoyé serait mis à mort et qu'il aurait ainsi un prétexte pour se livrer à des représailles et se débarrasser des Chrétiens de son pays qui l'empêchaient de dormir par le bruit de leurs simandres. Mais l'empereur, devinant la pensée de Mu'āwiya, interdit à ses gens de tuer le messager qui s'en retourne sain et sauf, à la surprise et au dépit du vieux Mu'āwiya [1].

Le même Mu'āwiya, mécontent de l'hostilité à l'islām dont avait fait preuve devant lui un envoyé byzantin, le comble de présents pour le faire soupçonner de trahison par l'empereur qui ordonne de le mettre à mort à son retour [2].

La contre partie de cette historiette se trouve dans une anecdote relative à un ambassadeur du calife omeyyade 'Abd al-Malik, à qui l'empereur demande de porter au calife une lettre dans laquelle il fait de l'envoyé un éloge de nature à exciter les soupçons d''Abd al-Malik et à le pousser à exécuter son serviteur. Il dit en effet dans cette lettre que cet envoyé est un homme d'une telle valeur qu'il s'étonne que son peuple ne l'ait pas mis sur le trône. Mais 'Abd al-Malik a deviné la pensée de l'empereur dont le stratagème échoue [3].

Si ces anecdotes semblent bien avoir un caractère légendaire, il en est d'autres qui reposent sans doute sur un fondement historique.

Quand le calife 'Abd al-Malik eut à combattre Muṣ'ab b. az-Zubair en Mésopotamie, en 689 et années suivantes, l'entourage de l'empereur, qui était alors Justinien II Rhinotmète, le pressa de profiter de l'occasion et d'entrer en guerre contre le calife. L'empereur fit alors introduire deux chiens qu'il excita et fit battre l'un contre l'autre, puis, au plus fort de la lutte, un renard. Les deux chiens se séparèrent immédiatement et se jetèrent sur le renard [4]. Il voulait faire comprendre

[1] Ibn Qutaiba, *'Uyūn al-akhbār*, Le Caire 1925–1930, I, 198.
[2] Mubarrad, *Kāmil*, 295.
[3] Id., *ibid.*; Mas'ūdī, *Prairies d'Or*, V, 269.
[4] Ǧāḥiẓ, *Kitāb al-Ḥayawān*, Le Caire 1938–1945, II, 172; Ibn Qutaiba, *'Uyūn al-akhbār*, I, 46.

ainsi que, s'il intervenait, les deux adversaires se retourneraient contre lui. On peut supposer qu'il a réellement employé l'apologue connu, sans avoir besoin de le mettre en action et que la discussion a réellement eu lieu.

De même, ont certainement un fondement historique les anecdotes bien connues relatives aux protestations de l'empereur contre les mesures d''Abd al-Malik supprimant sur les papyrus exportés d'Egypte la formule chrétienne [1] et celles concernant la demande faite par Walīd à l'empereur – qui était le même Justinien II – de lui envoyer des artisans grecs pour la construction de la mosquée de Damas et, dans le cas contraire, de détruire les églises en pays musulman [2].

A l'époque du même calife, entre 705 et 715, se place la curieuse affaire de cet espion grec, eunuque de l'empereur, qui, après avoir gagné la confiance du calife, obtient de lui l'autorisation de rechercher des trésors enfouis sous le Phare d'Alexandrie et en profite pour démolir le phare qui commandait l'entrée d'Alexandrie et le miroir qui le surmontait. L'eunuque en question n'avait pas hésité à se faire musulman pour l'occasion et il avait bien préparé son affaire, car, son coup fait, il put quitter Alexandrie sur un bateau qui était tenu tout prêt [3].

[1] Belādhorī, Le Caire 1317 H., p. 240.
[2] Ibn 'Asākir, *Ta'rīkh Dimashq*, 1e éd. (Badrān), I, 202, 2e éd. (Ṣalāḥ ad-dīn Munaǧǧid), II, 26; Ibn 'Abd Rabbihi, *al-'Iqd al-farīd* (anthologie), Le Caire 1913, I, 261; Mas'ūdī, *Prairies d'Or*, V, 381–2. L'empereur accepte, mais reproche au calife d'avoir détruit la cathédrale de Damas. Dans I. 'Asākir, l'empereur pour faire comprendre au calife qu'il se met en contradiction avec son père, qui a conservé l'église, et que, si le père a eu raison, le fils a tort ou vice-versa, emploie des termes énigmatiques empruntés au Coran XXI, 79, dans une allusion à un jugement de Salomon. Le calife est embarrassé pour répondre jusqu'au moment où le poète Farazdaq lui cite le verset coranique en question.
[3] *Prairies d'Or*, II, 434 sq.; Sévère ibn al-Muqaffa', *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, éd. et trad. B. Ewetts (*Patr. Orient.*, I, V, X) tome III, 323; Maqrīzī, *Khiṭaṭ* (Būlāq), I, 155–7; Isḥāq b. al-Husain éd. et trad. Codazzi, Rome 1929 (*Rendiconti... Lincei*, Sc. mor., VI, 5). p. 403; Nāsir-i Khusraw, *Sefer Nameh*, trad. Schefer, 119.

Le calife 'Omar b. 'Abdal-'Azīz entretint des relations cordiales avec l'empereur Léon III l'Isaurien [1], qui pourtant avait porté un rude coup à la puissance arabe en forçant l'armée de Maslama à lever le siège de Constantinople. Cet empereur envoya, dit-on, au calife un évêque, qui était en même temps médecin, pour le soigner quand il fut atteint d'hydropisie [2].

Nous possédons aussi des anecdotes du même genre sur des relations analogues entre empereurs et califes abbasides. Les récits sur la fondation de Bagdad s'accompagnent d'historiettes rapportant la visite d'ambassadeurs byzantins. Elles ont d'ailleurs trouvé place dans les historiens Ṭabarī et Ya'qūbī et sont connues par le livre classique de G. Le Strange sur Bagdad [3]. C'est à la visite de ces envoyés qu'on rattache le Moulin dit du Patrice à Bagdad.

En ce qui concerne Hārūn ar-Rashīd, on connaît par les historiens la correspondance échangée entre l'empereur Nicéphore et lui, qui a précédé la fameuse campagne contre Héraclée [4]. Mais il y a d'autres anecdotes moins connues. L'une a trait au poète Abū 'l-'Atāhiya, connu surtout pour le caractère gnomique et ascétique de sa poésie. Il semble que sa renommée soit parvenue à l'empereur par un de ses envoyés qui connaissait l'arabe et savait par cœur des vers de ce poète. L'empereur demanda au calife de lui envoyer le poète, offrant à Hārūn ar-Rashīd de lui remettre en otages les personnages qu'il voudrait. Mais, malgré l'insistance du calife, le poète aurait refusé. Le récit ajoute que l'empereur avait fait graver deux vers de Abū 'l-'Atāhiya sur les portes de ses salles d'audience et sur la

[1] Voir plus loin p. 105, n. 1 et 2.

[2] Ibn 'Abd al-Ḥakam, *Sīrat 'Omar b. 'Abd al-'Azīz*, Le Caire 1927, p. 118. Il se peut que ce calife ait eu recours à un médecin grec. De même une anecdote de Shirwānī, *Nafḥat al-Yaman*, 1324 H., 62, met en scène à la cour de Hārūn ar-Rashīd quatre médecins (un grec, un hindou, un soudanais, un irakien). Le calife demande à chacun de lui indiquer le meilleur remède ne provoquant aucune douleur. Le Grec répond que c'est la générosité.

[3] P. 65 (sous Manṣūr), 142 (sous Mahdī).

[4] Ṭabarī, III, 709 sq. (cf. Brooks, *EHR*, XV, 743). Voir aussi *Kitāb al-Aghānī*, XVII, 44 sq.

porte de la ville. Le sens en est: Si la nuit succède au jour et si les étoiles tournent en rond dans la sphère céleste, c'est parce que le pouvoir est passé d'un roi dont la royauté est finie à un autre [1]. S'il y a quelque fondement à cette historiette, il se peut que Nicéphore se soit appliqué ces deux vers lui-même, avec une forfanterie qu'on peut lui pardonner, car avec lui, l'empire avait à nouveau à sa tête un chef capable. La légende qui veut que Nicéphore I soit d'origine arabe et descendant de Ǧabala b. al-Aiham a contribué à accréditer l'idée qu'il savait l'arabe [2].

Du calife Mu'taṣim, le héros de la prise d'Amorium en 838, nous apprenons, par le géographe Muqaddasī, qu'il s'était fait renseigner, en 857, sur le montant de l'impôt foncier de l'empire byzantin et qu'il l'avait trouvé bien inférieur à celui de l'empire abbaside. Aussi, s'était-il empressé d'écrire dédaigneusement à l'empereur que la plus pauvre de ses provinces rapportait davantage que l'ensemble du territoire byzantin [3].

Comme on voit, ces anecdotes tournent pour la plupart à la confusion des Byzantins. Cependant, en voici une où un ambassadeur byzantin embarrasse fort un docteur musulman. Ayant remarqué, à la cour de Mutawakkil, que, si l'on ne mangeait pas de porc, on ne s'interdisait pas l'usage du vin bien qu'ils fussent l'un et l'autre interdits, et en ayant demandé l'explication à un docteur présent, celui-ci lui dit: « Pour moi, je ne bois pas de vin, demande à ceux qui en boivent ». Mais l'envoyé lui répliqua: « Je vais te dire pourquoi. C'est que, pour remplacer la viande de porc interdite, vous avez trouvé quelque chose de meilleur, la chair des oiseaux, mais pour le vin, vous n'avez rien trouvé qui en approche, c'est pourquoi

[1] *Kitāb al-Aghānī*, III, 172-3.

[2] Une autre tradition le fait descendre des Chrétiens de Mésopotamie émigrés en territoire byzantin à l'époque de 'Omar I: Mas'ūdī, *K. at-Tanbīh*, 277 (trad. Carra de Vaux, 229). On lui prête des sympathies pour les Arabes: il aurait défendu d'employer pour les désigner, l'épithète injurieuse de Sarrazins rappelant que Ismā'īl, père des Arabes, était fils de Hagar, esclave de Sarah (Id., *ibid.*).

[3] Muqaddasī, 64.

vous ne vous en abstenez pas ». « Je fus confondu, dit le docteur, et je ne sus que répondre » [1].

Dans la plupart de ces historiettes, l'intention d'exalter l'islām et de dénigrer Byzance est très nette. Mais cette intention est encore plus forte dans les anecdotes qui se rapportent à des lettres et discussions théologiques entre califes et empereurs. L'histoire de la polémique islamo-chrétienne est hors de mon sujet et je me bornerai à rappeler deux cas. On connaît l'histoire de la discussion théologique qui mit aux prises les envoyés d''Omar II avec Léon III et dans laquelle celui-ci parla tour à tour en grec et en arabe [2]. On sait que la correspondance entre Léon l'Isaurien et 'Omar II est connue aussi par l'historien arménien Ghevond et qu'une étude récente en a été faite par Jeffery [3]. Il y a aussi une longue lettre écrite sur l'ordre de Hārūn ar-Rashīd à l'empereur Constantin VI (786–809), déjà éditée et qui ne semble pas encore avoir été étudiée par les historiens de la polémique islamo-chrétienne [4]. D'une façon générale d'ailleurs, toute lettre d'un calife à un empereur contient une invitation à embrasser l'islām.

On ne peut manquer d'être frappé du caractère « populaire» de toute cette littérature anecdotique. Peut-être s'agit-il de récits très anciens transportés dans le cadre des relations entre Byzance et les Arabes, ou de récits d'origine persane qui avaient cours dans l'histoire populaire des relations entre Perses et Romains, repris par les Arabes héritiers des Perses, et transposés. Il semble qu'ils aient quelque rapport avec le genre *Miroir des Princes* indo-iranien.

2. Il y a une matière qui a fourni plusieurs récits aux auteurs arabes. C'est la vie, en territoire byzantin d'Arabes ayant,

[1] Shirwānī, *Nafḥat al-Yaman*, p. 4.

[2] Mubarrad, *Kāmil*, 295; Agapius de Manbidj, éd. et trad. Vasiliev (dans *Patr. Or.*, V, VII, VIII), pp. 248/503.

[3] *Harvard Theological Review*, XXXVII, 1944. Il y a dans *PG*, 107, 315 sq. une lettre de Léon (l'Isaurien, non le Sage) à ce calife.

[4] *Risālat* Abī 'r-Rabī' Moḥammed b. al-Laith *ilā Qusṭanṭīn Malik ar-Rūm*, éd. Asad Luṭfī Ḥasan, Le Caire 1936. (Ce texte est déjà dans Aḥmed Rifā'ī, *Aṣr al-Ma'mūn*, Le Caire 1928, II, 188–236). Cette lettre sera prochainement étudiée par S. M. Stern.

volontairement abandonné leur pays ou transplantés par les hasards de la guerre. La littérature byzantine et les historiens arabes connaissent également plusieurs cas de Grecs installés en pays arabe. Les uns et les autres, Grecs et Musulmans entrent parfois franchement au service de leurs ennemis de la veille et peuvent parvenir à de hautes fonctions.

I. *Arabes à Byzance.*

Un des cas les plus anciens est certainement celui du prince ghassanide Ǧabala b. al-Aiham, qui ne put se faire au régime d'égalité démocratique de l'islām, et se jugeant outragé par le calife 'Omar, s'enfuit en territoire byzantin. Sa nostalgie, qui se traduit dans le salut ému qu'il envoie à un de ses anciens commensaux, le poète Ḥassān b. Thābit, par l'intermédiaire d'un ambassadeur de Mu'āwiya venu pour négocier un rachat de prisonniers, et sa légende sont bien connus par les ***Annali dell'Islam*** de Caetani où l'histoire de Ǧabala est racontée tout au long [1]. Certaines traditions font descendre de lui l'empereur Nicéphore I [2].

Le calife 'Omar, par sa rigueur, fut cause d'un autre exil volontaire, celui de Rabī'a b. Umayya b. Khalaf, un grand buveur, qui, châtié par le calife pour avoir bu du vin en ramaḍān, passa en territoire byzantin où il se convertit au christianisme et vécut honoré et comblé de cadeaux par l'empereur [3].

C'est le même motif qui poussa aṣ-Ṣalt al-Wābisī, poète et membre du célèbre clan mekkois des Makhzumites à s'exiler à l'époque où le futur calife 'Omar b. 'Abd al-'Azīz était gouverneur du Ḥiǧāz. Il avait été puni par ce dernier du châtiment

[1] III, 551 sq., 562, 936; IV, 506; V, 194 sq. Cf. *K. al-Aghānī*, XIV, 4 sq. et G. LEVI DELLA VIDA et O. PINTO, *Il Califfo Mu'āwiya I secondo ... al-Balāḏurī*, Rome 1938, 35.

[2] Ṭabarī, III, 695 (*min aulād Ǧafna min Ghassān*); Mas'ūdī, *K. at-Tanbīh*, 168 (trad. Carra de Vaux, 228–9); MICHEL LE SYRIEN, trad. Chabot, III, 15; BAR HEBRAEUS, *Chronography*, trad. Budge, 120–121. Cf. NÖLDEKE, *Die ghass. Fürsten aus dem Hause Gafna's*, Abhandl. d. Berl. Ak. d. W., 1887, II, p. 45–6.

[3] *K. al-Aghānī*, XIII, 107.

le débarquement d'Himérios [1]. Pour d'autres, comme l'eunuque Yazmān (Esman), émir de Tarse et ancien esclave [2], l'eunuque Mu'nis, général en chef de Muqtadir, Naṣr Qushūrī, chambellan du même calife, Gharīb, oncle maternel du même calife et frère de sa mère Shaghab, nous ne savons dans quelles conditions ils sont venus en pays musulman [3].

Ils peuvent avoir par exemple été faits prisonniers tout jeunes, comme sans doute Shaghab, et avoir été forcés de se convertir à l'islām, sans toutefois avoir perdu le souvenir de leur patrie d'origine, comme en témoigne le comportement de Naṣr, qui fit venir auprès de lui son frère en 922. Les hasards de la guerre ont toujours amené des Grecs en territoire musulman, et déjà au début de l'islām nous trouvons dans l'entourage de Mu'āwiya un Grec d'origine, Falaq, qui servit à plusieurs reprises de négociateur avec Byzance pour ce calife [4].

On aimerait d'autre part à connaître le rôle qu'ont pu jouer dans la vie de la capitale abbaside les Grecs transplantés à l'époque du calife Mahdī, lors de la prise de Samalū (Sēmalouos) et fixés dans le quartier nord de Bagdad-Est où un couvent et une église portaient leur nom. Mais nous n'avons que de brèves mentions à ce sujet [5].

3. Anecdotes relatives au sort des prisonniers grecs ou musulmans.

I. *Prisonniers musulmans.*

Le trait commun de toutes les anecdotes relatives au sort des prisonniers musulmans en pays byzantin est la sollicitude marquée que leur témoignent leurs coreligionnaires et en parti-

[1] Voir CEDRENUS, II, 273, 284; Ṭabarī, III, 2154, 2160, 2200, 2286; Mas'ūdī, *Prairies d'Or*, 282; VASILIEV, II, 2e partie, 22, 43; cf. M. CANARD, *Deux épisodes*..., 63 sq.

[2] Il mourut en 891. Cf. VASILIEV, II, 2e part., pp. 9–10, 40.

[3] Pour ces personnages nous renvoyons à l'index d'Ibn Miskawaih. Cf. M. CANARD, *Deux épisodes*..., p. 62.

[4] Mas'ūdī, *Prairies d'Or*, II, 335.

[5] Yāqūt, I, 670, 662; III, 416. Voir les historiens arabes sous 163 H.

culier les souverains. C'est pour venger un prisonnier, frappé en présence de l'empereur par un haut dignitaire byzantin, que Mu'āwiya machina une ruse grâce à laquelle son envoyé, véritable corsaire déguisé en marchand, enleva, dans le port même de Constantinople, le patrice en question et l'amena au calife pour qu'il lui fît subir les mêmes violences qu'il avait fait subir au Musulman. L'anecdote est alertement racontée par Mas'ūdī, et bien connue par la traduction française des *Prairies d'Or* [1].

'Omar b. 'Abd al-'Azīz se distingue dans le souci du bien-être des prisonniers. Un récit de son biographe fait mention d'une lettre de ce calife adressée aux captifs à Constantinople. Il les considère non comme des prisonniers, mais comme des ermites vivant dans la voie de Dieu. Il les assure que dans la distribution des pensions, il accorde une part plus forte à leurs familles. Il envoie à chacun des captifs 5 dinars, s'excusant de ne pas faire plus par crainte que l'empereur trouvant la somme trop forte, ne retienne l'argent [2]. Une autre anecdote nous montre un envoyé d''Omar trouvant à Constantinople un prisonnier arabe, aveuglé, qui psalmodie le Coran en tournant la meule, et qui lui apprend qu'il a subi ce traitement pour avoir refusé à l'empereur d'abjurer l'islām. Au retour de l'envoyé, 'Omar écrit à l'empereur et le menace de la guerre s'il ne lui renvoie immédiatement le prisonnier en question. L'empereur répond au porteur de la lettre: « Je ne veux pas pousser à cette extremité l'homme pieux qu'est ce calife. Je lui enverrai le prisonnier ». Peu après il apprend la mort du calife dont il fait part à l'envoyé, et celui-ci s'en retourne avec le prisonnier [3].

C'est un trait bien connu chez les auteurs musulmans que l'éloge d'un calife ou d'un vizir consacrant tous ses soins à l'amélioration du sort des prisonniers et à leur rachat. Le poète Merwān b. Abī Ḥafsa loue Hārūn ar-Rashīd, en 189/805 en

[1] VIII, 75.

[2] *Sīra*, 170, texte corrompu à rétablir par *Aghānī*, VIII, 151.

[3] *Sīra*, 175–6. Cf. pour l'effet produit sur Léon III par la mort de 'Omar, *Prairies*, V, 22–3.

ces termes: « Par toi ont été délivrés les captifs pour lesquels avaient été élevées des prisons où aucun ami ne les visitait. En un temps où les Musulmans étaient impuissants à les faire libérer et où l'on disait que les prisons des Infidèles étaient leurs tombeaux »[1]. On sait que le vizir 'Alī b. 'Īsā au Xe siècle n'hésita pas à mettre en branle le Patriarche d'Antioche et celui de Jérusalem pour obtenir que les prisonniers fussent mieux traités, et qu'il consentît à la livraison de la fameuse relique d'Edesse pour obtenir la libération des captifs. On voit par la lettre de l'Emir d'Egypte à Romain Lécapène que le rachat des prisonniers était un des principaux soucis de cet émir[2]. Les exemples abondent.

Nous ne parlerons pas aujourd'hui de la manière dont étaient traités les prisonniers musulmans à Byzance. Aussi bien les auteurs grecs que les auteurs arabes ont eu à cœur de montrer qu'on respectait leur foi. Si l'on en croit un récit de Tanūkhī, *al-Farağ ba'd ash-shidda*, que nous étudions dans un autre article, il s'est trouvé des dignitaires byzantins très arabophiles.

II. *Prisonniers grecs.*

La loi musulmane, en ce qui concerne les prisonniers de sexe masculin et adultes, spécifie que l'imām peut soit les vendre comme esclaves, soit les libérer, contre rançon ou par échange, ou même gratuitement, soit les mettre à mort[3]. Souvent des prisonniers ont été très bien traités, ainsi le fils de Bardas Phocas capturé par Saif ad-Daula et emmené à Alep où il mourut de maladie, non empoisonné comme le bruit en courut à Byzance[4]. C'était une règle de ne pas séparer les membres d'une famille; c'est à cette règle qu'obéit Hārūn ar-Rashīd

[1] Ṭabarī, III, 707. Cf. Farazdaq louant Sulaimān b. 'Abd al-Malik, éd. Boucher, p. 16.

[2] Voir VASILIEV, *Byzance et les Arabes*, II, 2e partie, p. 286 sq., 211 sq.: M. CANARD, *Hist. de la Dynastie des Hamdanides*, I, 748 sq.

[3] Māwerdī, *Aḥkām*, trad. Fagnan, 100.

[4] M. CANARD, *Hamdanides*, I, 776.

lorsqu'il transporta à Bagdad les habitants de Samalū (Sĕmalouos), ce dont le loue le poète Abū Tammām[1].

Mais la latitude qu'a le calife de faire exécuter les captifs a été l'occasion de scènes répugnantes. Ainsi le calife Sulaimān b. 'Abd al-Malik passant à Médine au retour d'un pélerinage à la Mekke rencontra un groupe de 400 prisonniers grecs. Il se livra à l'horrible divertissement consistant à faire trancher la tête des captifs par chacun des membres de son entourage dans lequel se trouvaient les deux poètes Ğarīr et Farazdaq. Si le premier se tira bien de sa mission, il n'en fut pas de même du second qui ne put faire tomber la tête de son captif ce qui provoqua les rires des assistants et la fureur de Farazdaq. La tradition ajoute, et, cette fois, c'est tout à l'honneur de Farazdaq, que ce dernier obtint que le prisonnier simplement blessé lui fût donné et il le libéra[2]. Toutefois on frémit devant le calme avec lequel les narrateurs rapportent ces scènes horribles et avec lequel les compagnons du calife accueillent sa proposition. On rapporte quelque chose de semblable de Hārūn ar-Rashīd, qui fit exécuter par son jeune fils Ma'mūn un prisonnier auquel deux de ses commensaux n'avaient pas réussi à trancher la tête, et cela en présence du précepteur de Ma'mūn. Devant l'adresse avec laquelle procéda le jeune homme, le calife fit venir un autre captif et ordonna à Ma'mūn de recommencer. Après quoi, il jeta sur son fils un regard admirateur[3].

Combien est plus humaine la conduite de Saladin que ses jeunes enfants avaient prié de leur laisser trancher la tête d'un prisonnier. Il s'y refusa et dit: « Il ne faut pas qu'ils s'habituent si jeunes à répandre le sang, ni que ce soit pour eux un jeu, à un âge où ils ne savent encore distinguer le Musulman et l'Infidèle »[4].

4. Anecdotes sur les coutumes et le caractère des Byzantins vus par les Arabes.

[1] Ed. 1905, p. 218.

[2] Ṭabarī, II, 1338; *Aghānī*, XIV, 82.

[3] *Aghānī*, XVIII, 73.

[4] Abū Shāma, *Kitāb ar-Rauḍatain*, dans *RHC. Or.*, V, 6, en 587 H.

Les Arabes n'ont pas manqué de porter sur leurs ennemis les jugements les plus défavorables. Ils ne sont jamais fidèles à leurs engagements, et l'empereur ne prête jamais serment d'être fidèle [1]. Ils sont avares, moins que les Slaves, mais plus que les Persans, et il n'y a pas un mot dans leur langue pour désigner la générosité [2]. Ils sont particulièrement accusés de pratiquer la castration sur leurs enfants notamment pour les consacrer au service de l'Église [3] et ce sont eux qui sont à l'origine de cette coutume qui est en contradiction cependant, nous dit Ǧāḥiẓ, avec leur esprit de douceur et de miséricorde. Ils sont les pourvoyeurs du monde musulman en eunuques. Les eunuques rendent les Byzantins responsables de leur mutilation et c'est la raison pour laquelle les eunuques du monde musulman se consacrent avec tant d'ardeur à la guerre contre les Rūm et s'y préparent dans les places frontières comme Adana, Tarse etc. C'est leur manière de pratiquer l'ascétisme [4]. Par contre le même Ǧāḥiẓ remarque que les femmes byzantines ne sont pas excisées et que de là vient qu'elles sont les plus dévergondées du monde; d'autre part ne procédant pas à l'ablution des organes sexuels, d'une part elles sont puantes et d'autre part conçoivent plus facilement [5].

On trouve chez cet écrivain curieux de tout qu'est Ǧāḥiẓ de nombreuses autres remarques sur les Byzantins qui paraissent parfois un peu saugrenues. Les (esclaves) grecs sont, dit-il, très appréciés par les propriétaires de chameaux pour s'occuper de leurs bêtes [6] et ils sont d'excellents valets de chambre [7]. Cette constatation n'a rien d'extraordinaire. Mais d'où vient cette remarque sur le fait qu'un habitant de Constantinople, à force d'observer des hérissons auxquels, paraît-il, rien n'échappe

[1] Dīnawarī, 363; HUART, *Le Livre de la Création et de l'Histoire*, VI, 45.

[2] Ǧāḥiẓ, *Avares*, trad. Pellat, 232, 282.

[3] Ǧāḥiẓ, *Ḥayawān*, I, 124, Mas'ūdī, *Prairies d'Or*, VIII, 148.

[4] *Ḥayawān*, I, 136, 173, 219. Cf. le ḥadīth: Va à la guerre sainte car elle est le monachisme de l'islām.

[5] *Ḥayawān*, VII, 28; IV, 172.

[6] III, 434.

de la variation des vents, était devenu très fort en cette matière et fournissait des informations sûres à ce sujet? [1]. Je soupçonne que ceci est emprunté à Aristote dont dépend pour une bonne part le *Livre des Animaux* de Ǧāḥiẓ. Il a noté aussi que les femmes grecques portaient des vêtements de soie bigarrés, noirs et blancs et c'est une remarque qu'on retrouve aussi ailleurs [2]. C'est chez lui aussi qu'on trouve cette curieuse information sur un écrivain cryptomanichéen, appelé Yūnus b. Farwa, qui avait dédié à un empereur, qui l'en avait récompensé, un ouvrage sur les tares des Arabes et les vices de l'islām [3]. C'est d'autre part un lieu commun chez lui, comme chez beaucoup d'auteurs arabes, que le langage incompréhensible des Byzantins [4]. Il note également que les Grecs en cuisine ont une préférence pour les farces et bouillies [5].

On trouve chez certains auteurs de prétendues maximes byzantines, sur l'excellence de la ruse ou de la temporisation dans la guerre, sur les inconvénients d'une trop grande réflexion ou de l'abus de la raison dans la guerre [6].

Les Chrétiens vivant dans l'empire musulman n'étaient parfois pas plus justes dans leurs jugements sur les Byzantins que les Musulmans. Ainsi le médecin de Bagdad Ibn Buṭlān, qui passa en Syrie byzantine au début du XIe siècle en se rendant au Caire. Si, à Antioche, il constate que le Patriarche soigne lui-même les malades à l'hôpital, qu'il lave les cheveux des lépreux de ses propres mains au ḥammām chaque année, comme fait l'empereur avec les pauvres, il est outré de certaines constatations qu'il a faites ailleurs et dont il rend les Byzantins responsables. A Laodicée, dit-il, quand les Grecs entendent l'appel à la prière musulmane, ils font exprès de frapper sur leurs simandres. Il note l'organisation d'un véri-

[1] ID., IV, 229. Une tradition dit que les Rūm se servent du flair du chien pour reconnaître si un mort est véritablement mort: al-Warrāq dans Dozy sous *qalaṭī*.

[2] II, 260; cf. *Lisān al-'Arab*, III, 35.

[3] IV, 448.

[4] IV, 368; VI, 176.

[5] *Avares*, 259.

[6] Ḥuṣrī, *Dhail Zahr al-ādāb*, 79-80.

table marché des prostituées sous la surveillance du muḥtasib (chef de la police des marchés) et dit que ce sont les étrangers grecs qui les louent aux enchères pour la nuit. A Imm, premier village grec sur la route d'Antioche à Alep, on voit errer en liberté des porcs et des prostituées [1]. On croirait évidemment entendre un Musulman.

5. Pour terminer j'ajouterai que dans les ouvrages de droit musulman, à propos du régime de la guerre, du partage du butin, de la conduite à tenir en pays ennemi, des sauf-conduits (*amān*) accordés soit par les Musulmans, soit par les Chrétiens, il y a une foule de détails qui n'ont pas encore fait l'objet d'un examen minutieux. Je donnerai seulement une idée de quelques uns des points examinés par les juristes chefs d'école, à la suite de questions que leur posent leurs disciples.

L'un demande par exemple à Auzā'ī si l'amān accordé par l'ennemi pour entrer dans son pays fait accorder aussi l'amān à cet ennemi pour entrer en pays musulman. Oui! répond-il. Alors, demande-t-on, supposons que les ennemis aient accordé l'amān aux habitants de Mélitène, et que jouissant de ce fait de l'amān à leur tour, ils soient entrés dans le territoire de Mélitène, puis l'aient quitté, mais que l'un d'entre eux soit resté en arrière et soit rattrapé par une armée musulmane venant de l'intérieur. Quelle est la situation? La réponse est: Les habitants de Mélitène ne doivent pas le combattre, mais l'armée venue de l'intérieur n'est pas liée par l'amān que les habitants de Mélitène ont accordé tacitement, à moins que ce ne soient les ennemis qui ont les premiers demandé l'amān.

On voit combien tout cela est théorique et on peut se demander si des cas de ce genre se sont pratiquement produits.

Les questions les plus insignifiantes sont posées aux juristes. Ainsi: dans le cas d'une expédition d'hiver est-il permis de prendre le bois des maisons et des portes de l'ennemi pour

[1] Yāqūt, I, 382; IV, 339; III, 729; cf. SCHACHT et MEYERHOF, *The... controversy between Ibn Butlan... and Ibn Ridwan*, Le Caire 1937, 19 sq.

se chauffer? Est-il permis de verser le vin, de briser les jarres, d'éventrer les outres? Si on trouve du miel, peut-on après avoir pris la quantité dont on a besoin, répandre le reste à terre? Les peaux des animaux tués en pays ennemi pour la boucherie doivent-elles être mises au butin ou abandonnées?

Je doute fort que dans la pratique les envahisseurs musulmans se soient posé ces questions d'école, qui d'ailleurs peuvent recevoir une réponse différente suivant les écoles. Par exemple, on demande à Auzā'ī si les livres grecs trouvés en pays ennemi doivent être brûlés ou si on peut les vendre. On ne doit pas les brûler, mais les enterrer, répond-il; de toute façon, la vente en est interdite parce qu'ils contiennent du polythéisme. Par contre, à cette question Shāfi'ī répond que l'imām (c'est-à-dire en ce cas le chef de l'expédition) doit faire venir quelqu'un pour les traduire, et si ce sont des livres de médecine ou d'une science autre, il n'y a pas de réprobation à les vendre. Mais s'ils contiennent du polythéisme, on doit les lacérer et ne conserver que leur reliure pour en tirer profit.

Une question importante pour la solution de laquelle les juristes se sont parfois écartés de l'exemple donné par le Prophète, c'est celle qui concerne le lieu où doit se faire le partage du butin. Selon l'exemple du Prophète, il doit se faire dans le pays ennemi même. Mais il est bien évident qu'il peut y avoir danger à le faire. Aussi certains juristes admettent-ils qu'on doit attendre d'être en un lieu où l'on ne risque pas d'être attaqué ou surpris par l'ennemi [1].

Le tableau que je viens de présenter des « à côté » des relations arabo-byzantines est sans doute loin d'être complet. Les anecdotes arabes donnent une curieuse idée de l'état d'esprit de la plupart des Musulmans à l'égard des Byzantins. Elles témoignent d'un sentiment hautain d'orgueil et de supériorité, mais non de malveillance délibérée. Les auteurs byzantins sont peut-être, dans cet ordre d'idées, encore moins impartiaux. On ne peut guère demander à deux peuples constam-

[1] Ces indications sont tirées du *Kitab al-Ikhtilāf* de Ṭabarī, édité par J. Schacht, et ne sont que partielles.

ment en guerre l'un avec l'autre une parfaite équité dans leurs jugements respectifs, surtout quand ils sont de deux religions différentes. Il est fort probable que dans les milieux de cour, aussi bien à Constantinople que dans les capitales musulmanes, où l'on cherchait à éclipser l'adversaire par le luxe et la culture, les appréciations réciproques étaient plus courtoises, et il en était sans doute de même dans les milieux savants.

XVI

LES AVENTURES D'UN PRISONNIER ARABE ET D'UN PATRICE BYZANTIN A L'EPOQUE DES GUERRES BULGARO-BYZANTINES

RÉCIT TIRÉ DE TANÛKHÎ (Xe SIÈCLE), *AL-FARADJ BA'D ASH-SHIDDA*, LA DÉLIVRANCE APRÈS L'ANGOISSE [1] (I, 138–147)

PARMI les nombreuses anecdotes en marge de l'histoire des rapports entre Byzance et les Arabes, qui sont répandues dans les ouvrages d'*adab* (Belles-lettres) de la littérature arabe, l'une d'elles offre un caractère particulier, parce que, dans le cadre d'une histoire de prisonnier arabe rendu à la liberté pour être sorti vainqueur d'une controverse théologique en présence de l'empereur, s'insère le récit romanesque des aventures d'un patrice byzantin de grande famille chez un peuple qui semble être les Bulgares (Burdjân). Le raccord entre les deux récits se fait par l'analogie de la situation du prisonnier arabe avec celle du Grec, qui, dans sa jeunesse, fut prisonnier des Burdjân. L'un et l'autre sont délivrés quasi miraculeusement, mais d'une manière bien différente, et, après avoir souffert les misères de la captivité, sont rendus aux leurs, et retrouvent les joies de la liberté.

Le thème "Après l'angoisse, la délivrance" sert de titre à l'ouvrage entier d'où est tiré le récit en question. L'auteur est un cadi irakien de la seconde moitié du Xe siècle, Muḥassin at-Tanûkhî, qui a recueilli les anecdotes au cours d'entretiens familiers de la société cultivée de l'époque, de contes de "soirées" (*musâmarât*) qui faisaient les délices des califes et des grands. Il a eu des devanciers qui ont composé des ouvrages du même genre et du même titre, dont l'un au moins nous a été conservé. At-Tanûkhî a composé également un autre livre d'anecdotes dont deux intéressent aussi les rapports entre Arabes et Byzantins, le *Nishwâr al-Muḥâḍara* traduit par Margoliouth sous le titre *The Table-Talk of a Mesopotamian Judge.* Tandis que ce dernier ouvrage ne contient en principe que des histoires contemporaines de l'époque de l'auteur et relatives à la vie de la société musulmane irakienne, le *Al-Faradj ba'd ash-shidda* est un recueil de contes de toutes les époques qui ont tous le caractère commun d'avoir pour sujet une délivrance après une pénible épreuve (malheur, captivité, maladie, peine d'amour etc.).[2]

[1] Vieux thème de la sagesse populaire, qui est aussi dans le Coran, 65, 7 cf. 11, 13.

[2] L'ouvrage a été édité au Caire en 1903 (2 tomes en 1 vol.). Wiener, *Die Farağ ba'd aš-Šidda Literatur*, Der Islam, IV (1913), 287 sq., a étudié les prédécesseurs de Tanûkhî et donné la table des chapitres du *Faradj*, p. 407 sq. Une excellente étude a été faite par F. Gabrieli, *Il valore litterario e storico del Farağ ba'da š-šidda di Tanûkhî*, *RSO*, XIX (Rome, 1940), 16–44 où l'on trouvera l'indication d'autres travaux. Voir aussi J. Obermann, dans *Yale Oriental Series-Researches* XVII, sur un ouvrage de *Faradj* dont nous n'avons plus qu'une traduction hébraïque.

Voici la traduction de ce récit, un des plus longs de l'ouvrage d'at-Tanûkhî, dont nous donnerons ensuite un commentaire pour essayer de démêler, à travers la masse des traits folkloriques qui feraient de cette histoire un beau conte des Mille et Une Nuits,[3] les éléments historiques qu'il semble contenir et qui se rapportent à l'histoire des rapports entre Arabes et Byzantins d'une part, entre Byzantins et Bulgares d'autre part, si, comme nous le pensons, ce sont bien les Bulgares qui sont désignés sous le nom de Burdjân. On verra d'ailleurs que les maladresses, les confusions et les obscurités du récit, malgré des points de repère chronologiques assez précis, ne permettent pas de fixer de façon certaine les événements historiques auxquels il semble être fait allusion dans cette anecdote. Quant aux thèmes folkloriques, nous ne ferons que les signaler sans en faire une analyse et une étude comparative.

"Nadjîd, secrétaire d'Ibrâhîm ibn al-Mahdî, rapporte qu'Ibrâhîm lui a raconté que Mukhallad aṭ-Ṭabarî, secrétaire d'al-Mahdî à la Chancellerie [Dîwân ar-Rasâ'il], lui fit le récit suivant:

"J'étais au Dîwân d' 'Abd al-Malik, apprenant mon métier [de secrétaire], comme le font les jeunes dans les bureaux [dîwâns], quand arriva une lettre du Préposé à la Poste dans les Marches frontières syriennes adressée à 'Abd al-Malik. Cette lettre l'informait que des cavaliers grecs étaient arrivés en vue des Musulmans, que ceux-ci avaient marché à leur rencontre en plusieurs groupes, et étaient revenus, ramenant avec eux un homme qui avait été fait prisonnier à l'époque de Mu'âwiya ibn Abî Sufyân. Ils racontèrent que les Grecs, lorsqu'ils se rencontrèrent avec eux, leur firent savoir qu'ils n'étaient pas venus avec des intentions hostiles, mais pour remettre le Musulman en question entre les mains des Musulmans, sur l'ordre, disaient-ils, du roi des Rûm. Le Préposé à la Poste rapportait que les combattants musulmans avaient, selon leurs propres dires, interrogé le Musulman sur la déclaration des Grecs, que ses propres paroles avaient confirmé celles des Grecs, et qu'il avait dit avoir été bien traité par ceux-ci. Ils s'étaient alors éloignés des Grecs et avaient amené cet homme avec eux.

" 'Je l'ai interrogé moi-même,' poursuivit le Maître de Poste, 'et lui ai demandé la raison pour laquelle on l'avait fait partir [du territoire grec], mais il m'a déclaré qu'il n'en informerait personne autre que l'Emir des Croyants.' "

'Abd al-Malik ordonna de faire venir l'homme, et, quand il fut en sa présence, il lui demanda qui il était. Celui-ci fit le récit suivant:

[3] Voir plus loin l'appréciation qu'en a donnée Gabrieli au point de vue littéraire.

Récit du prisonnier arabe.

"Je suis Qubâth ibn Razîn le Lakhmide. J'habitais à Fosṭâṭ d'Egypte dans le quartier d'al-Ḥamrâ'. J'ai été fait prisonnier sous le califat de Mu'âwiya, le roi des Rûm étant à ce moment W.r. qâ ibn M.w.r. qah. — 'Comment vous a-t-il traités?' demanda 'Abd al-Malik. — Personne n'est plus hostile à l'Islam et aux Musulmans que lui. Mais il était clément et, à son époque, les Musulmans jouissaient d'une situation bien meilleure qu'à l'époque d'autres. Mais quand le pouvoir échut à son fils, ce dernier, dès le début de son règne, déclara: 'Lorsque les prisonniers sont restés longtemps dans une ville, ils s'y habituent, même s'ils sont dans une extrême misère; rien au contraire ne leur est plus désagréable que d'être transférés d'une ville dans une autre.' Il fit apporter douze flèches, fit inscrire sur la pointe de chacune le nom d'un des douze patrices. Chaque année on tirait au sort les flèches à quatre reprises. Les prisonniers étaient transportés chez le patrice désigné par la première flèche tirée au sort, et il les emprisonnait pendant un mois; ils étaient ensuite remis au patrice désigné par la seconde flèche après leur séjour d'un mois chez le premier patrice; après le second mois, ils étaient transportés chez le patrice désigné par la troisième flèche (et ainsi de suite). Puis, on recommençait à tirer les flèches au sort."

Qubâth continua: "Dès que nous arrivions chez un nouveau patrice, celui-ci disait: 'Je loue Dieu le Très-Haut qu'il ne vous ait pas fait subir l'épreuve du patrice des Burdjân.'[4] Son nom seul en effet nous faisait frémir, et nous louions Dieu de ne nous avoir pas éprouvés par sa vue. Au bout d'un certain nombre d'années[5] on tira à nouveau les flèches au sort. La première et la deuxième flèche désignèrent deux patrices; la troisième désigna le patrice des Burdjân. Nous passâmes deux longs mois dans la tristesse, nous attendant au pire. Les deux mois écoulés, nous fûmes transférés chez lui. Nous vîmes à sa porte une foule comme nous n'avions pas l'habitude d'en voir (à la porte des autres patrices), et nous fûmes témoins de traits de dureté et de cruauté auxquels nous n'étions pas habitués. Quand nous fûmes arrivés auprès de lui, son inhumanité et sa rudesse éclatèrent à nos yeux et nous fûmes persuadés que nous allions mourir. Il appela des forgerons et leur commanda d'enchaîner les Musulmans de la même façon que d'autres les enchaînaient. Les fers furent mis aux pieds des Musulmans l'un après l'autre. Quand le forgeron en vint à moi, je tournai les yeux vers le visage du patrice et je trouvai qu'il me regardait avec d'autres yeux que mes compagnons. Puis, il me parla en

[4] Texte: al-R.khân, à lire al-Burdjân.

[5] Ceci est sans doute une méprise du conteur ou du copiste pour: mois.

arabe, me demanda mon nom, mon origine et l'endroit où j'habitais, comme l'a fait l'Emir des Croyants. Je répondis sincèrement à ses questions. Puis il me dit: 'Quelle connaissance as-tu de votre Livre?' Je lui appris que je le savais par coeur et il me demanda de lui réciter la sourate de la Famille d''Imrân.[6] Je lui en récitai environ cinquante versets, et il me dit que j'étais un éloquent récitateur. Puis, il me demanda si je pouvais rapporter des poèmes. Je lui répondis que j'étais un bon transmetteur de vers et il me demanda de lui réciter des vers de divers poètes, ce que je fis, et il me dit que j'étais un excellent rapporteur de poèmes. Puis, se tournant vers son lieutenant, il lui dit: 'J'ai de l'affection pour cet homme. Ne le fais pas enchaîner.' Il ajouta: 'Il ne serait pas équitable de le perdre dans l'esprit de ses compagnons. Fais enlever les chaînes à tous, donne leur un bon cantonnement et ne lésine pas sur leur hébergement.' Il fit appeler ensuite son maître queux et lui dit: 'Tout le temps que cet Arabe restera chez moi, il ne mangera qu'à ma table, et prends garde qu'il n'entre jamais dans la cuisine quelque chose qu'il ne soit pas permis aux Musulmans de manger. Fais attention de ne mettre de vin dans aucun de tes mets.'

"Puis il fit apporter la table et me demanda d'approcher. Quand je fus assis à ses côtés, je lui dis: 'Que ma vie soit ta rançon! Tu m'es aussi cher que mon père. Je voudrais bien que tu me fasses savoir à quelle tribu arabe tu appartiens.' Il se mit à rire et dit: 'Je ne saurais répondre à ta question, car je ne suis pas arabe, de sorte que je ne puis satisfaire à ta demande.' 'Avec la facilité avec laquelle tu parles l'arabe?' 'Si la race se transmet par la langue d'une espèce humaine à une autre, alors tu es grec, car ta faconde en grec n'est pas inférieure à la mienne en arabe. A en juger par tes paroles, tu serais nécessairement grec, tandis que moi je serais arabe.' Je reconnus la justesse de ce qu'il disait.

"Je restai auprès de lui quinze jours, jouissant d'un bonheur comme je n'en avais jamais connu depuis ma naissance. Dans la nuit du seizième jour, je réfléchis que déjà la moitié du mois était passée, et que le temps approchait où je serais transféré chez un autre patrice. Je passai la nuit dans le chagrin. [Le lendemain] le messager du patrice m'appela pour prendre part au repas du patrice. Lorsque les mets eurent été placés devant nous, il vit que je mangeais avec une gêne inhabituelle et il me dit en riant: 'Je pense, ô Arabe, que comme la moitié de ton mois est passée, tu réfléchis au fait que le jour approche où tu seras transféré de chez moi chez un autre patrice, et qu'il ne te traitera pas comme je t'ai traité, que tu ne vivras pas chez lui comme tu vis chez moi. Tu as passé la nuit dans l'insomnie, le chagrin s'est emparé de toi, et ton humeur naturelle a changé.' 'Tu as dit

[6] C'est à dire la famille de Marie, c'est la troisième sourate du Coran.

vrai,' lui répondis-je. 'Je ne suis pas un homme libre, si je n'ai pas fait prendre une décision en faveur de mon ami,' me dit-il, 'Mange, Dieu te mettra à l'abri de ce que tu redoutes. Le jour où je t'ai aperçu, je n'ai pas eu de cesse que je n'eusse demandé au roi des Rûm de te laisser chez moi aussi longtemps que tu resterais en territoire grec. Tu ne seras pas transféré hors de chez moi et tu ne sortiras de mes mains que pour retourner dans ton pays. J'espère que Dieu le Très-Haut fera de moi l'instrument de ta libération.' Je fus rassuré. Je restai chez lui jusqu'à la fin du mois. Les flèches furent alors tirées au sort, et le sort désigna des patrices autres que celui chez lequel nous étions; mes compagnons furent transférés et je restai seul chez lui.

"Ce jour là, je pris le repas du matin avec le patrice. J'avais l'habitude après le repas, de le quitter pour aller retrouver mes frères musulmans. Nous conversions ensemble familièrement, nous lisions le Coran, nous faisions les prières en commun, nous nous remémorions les obligations religieuses et nous nous faisions entendre réciproquement ce que notre mémoire avait conservé des traditions prophétiques et autres. Ce jour-là, je m'en allai vers l'endroit où nous nous réunissions, et je ne vis aucun des Musulmans. Angoissé, et plein du regret nostalgique de mes compagnons, je passai une triste nuit pendant laquelle je ne pus fermer l'oeil. Au matin, j'étais l'homme le plus maussade du monde et le plus malheureux. Le messager du patrice vint me chercher au moment du repas, mais quand je fus arrivé auprès de lui, la tristesse était visible sur mon visage. J'étendis la main vers les mets, et il vit que je ne le faisais pas comme d'habitude. Il se mit à rire et me dit: 'Je pense que tu es affligé du départ de tes compagnons.' Je lui fis savoir qu'il avait dit vrai et lui demandai s'il ne possédait pas un moyen de les faire revenir auprès de lui. 'Le roi des Rûm,' me dit-il, 'n'a voulu transférer tes compagnons de chez moi chez un autre patrice que pour les affliger [davantage] et il est impossible qu'il rapporte les mesures prises contre eux pour leur nuire, [uniquement] à raison de ma sympathie et de mon affection pour toi. Je n'ai aucun moyen de rien changer à cela.' Je le priai de demander au roi des Rûm de me retirer de chez lui et de me joindre à mes compagnons, afin d'être avec eux partout où ils iraient. 'Il n'y a non plus aucune possibilité à cela,' me répondit-il, 'parce que je ne peux pas me permettre de te faire passer du bien-être à la misère, d'un traitement honorable à l'humiliation, du bonheur au malheur.' Quand il eut dit cela, mon abattement et l'emprise du chagrin sur moi apparurent sur mon visage, et il me demanda pourquoi je me laissais gagner par la tristesse. Je lui fis savoir que la douleur qui m'envahissait me rendait la vie insupportable et me faisait préférer la mort, parce que je savais bien que seule la mort pourrait m'apporter le repos. 'Si tu es sincère,' me dit-il, 'ta délivrance est

proche.' Je lui demandai quels étaient les indices qui lui faisaient dire cela et il me fit le récit suivant":

Récit du patrice

"Je suis tombé dans des malheurs beaucoup plus terribles que les tiens, et leur issue a été la délivrance. Ecoute mon histoire et tires-en profit. Sache que le patriciat, depuis deux-cents ans, se transmet par héritage. Le nombre des patrices était considérable. Ils disparurent et il ne resta plus que mon oncle et mon père. Le patriciat appartenait à mon oncle à l'exclusion de mon père. Mais mon père et mon oncle tardant à avoir un fils, ils offrirent aux médecins de grosses sommes d'argent pour se faire soigner par eux comme ils soignent les hommes et les femmes, jusqu'au jour où mon oncle devint impuissant et désespéra d'avoir des penchants sexuels. Il reporta alors tous ses soins sur le traitement médical de mon père le patrice. Ma mère devint enceinte de moi. Quand il sut que ma mère était enceinte, il envoya chercher et réunit un certain nombre de femmes enceintes de l'année, chacune de langue différente, une Arabe, une Grecque, une Franque, une Kurde, une Slave et une Khazare. Elles accouchèrent dans sa maison et quand ma mère m'eut mis au monde, il ordonna d'envoyer toutes ces femmes auprès de moi pour m'allaiter, et ensuite de me donner des compagnons de jeu et des précepteurs de même race que les femmes qui m'élevaient." Le patrice poursuivit: "Ils m'apprenaient la lecture et l'écriture des livres de leur religion. Il ne s'était pas encore écoulé neuf ans que je connaissais leur religion, que je lisais leurs livres et que je leur faisais des réponses à ce sujet. Puis, mon oncle ordonna de m'adjoindre un groupe de chevaliers pour me donner la culture des chevaliers, m'apprendre à lutter avec eux d'égal à égal et me faire connaître tout ce que ceux-ci doivent savoir. Il m'interdit d'habiter dans une maison, m'ordonna de vivre sous la tente; il m'interdit de manger d'autre viande que celle du gibier que je prendrais à la chasse au moyen d'un oiseau porté sur la main ou d'un chien courant devant moi, ou du gibier que je tuerais à coups de flèches. Telle fut ma situation jusqu'à ce que dix années se fussent écoulées.

"Puis, Dieu toucha le nerf vital de mon oncle et il mourut. Après lui, la fonction du patriciat fut exercée par mon père, qui m'ordonna de venir auprès de lui. Je vins; il remarqua mes qualités, comprit que j'avais été [bien] éduqué et fut saisi d'admiration. Alors il m'accorda généreusement ce que jamais rois des Rûm n'accordent à ceux qu'ils chargent d'exercer leur autorité. Il me fit préparer de grandes et de petites tentes de brocart, il m'adjoignit un groupe important de chevaliers, donnant largement à tous

tout ce dont ils pouvaient avoir besoin. Puis il m'envoya à nouveau vivre sous la tente et m'ordonna de me tenir éloigné des demeures paternelles."

Le patrice poursuivit: "Quinze années s'écoulèrent. Un jour, je montai à cheval pour chercher un endroit afin d'y séjourner. J'aperçus un lac d'une longueur de mille coudées et large d'environ trois cent coudées. Je donnai ordre de dresser mes tentes sur le bord du lac et je me mis en quête de gibier. Ce jour-là, Dieu me pourvut d'une quantité inespérée de venaison. Je descendis de cheval près des tentes qui avaient été dressées et j'ordonnai aux cuisiniers de me préparer les mets que je désirais. La table dressée devant moi, tandis que j'attendais de pouvoir prendre les mets dans le plat, j'entendis un vacarme dont je ne compris la raison que lorsque je vis les têtes de mes compagnons voler loin de leurs corps. [Je m'enfuis et] me cachai loin de l'endroit où j'étais [auparavent]; je me dépouillai de mes vêtements et revêtis ceux d'un de mes esclaves. Puis je regardai à droite et à gauche et je n'aperçus autour de moi que des tués. Je vis que c'était une petite troupe de Burdjân qui étaient les auteurs du massacre de tous mes compagnons. Je fus fait prisonnier comme esclave, et ils emportèrent tout ce que nous avions avec nous de tentes et autres objets et m'emmenèrent auprès du roi des Burdjân. Lorsqu'il me vit, comme il n'avait pas d'enfant mâle, il me fit traiter généreusement, me fit placer près de lui et m'appela son fils. Il avait une fille qu'il chérissait et à laquelle il avait appris à monter à cheval, à se mesurer d'égal à égal avec les chevaliers et à rivaliser [de vitesse] avec eux à la course.[7] Puis il avait dit à un groupe de ses patrices: 'Qui d'entre vous ira trouver le roi des Rûm et me ramènera un scribe de son pays qui puisse apprendre à ma fille l'art de l'écriture?' Je lui fis savoir que son messager ne pourrait lui ramener un meilleur scribe que moi. Il m'ordonna d'écrire devant lui, ce que je fis, et il admira mon écriture; il la compara avec celle de lettres qu'il avait reçues de mon père et il vit que mon écriture était meilleure. Il me confia sa fille et m'ordonna de lui apprendre l'art de l'écriture. Nous tombâmes amoureux l'un de l'autre. Elle resta avec moi jusqu'à ce qu'elle eût accompli sa treizième année. Mais un jour elle vint me trouver tout en larmes. 'Qu'est-ce qui vous fait pleurer, ô ma maîtresse?' lui dis-je. 'J'étais assise la nuit dernière,' me répondit-elle, 'devant mon père et ma mère. Le sommeil m'ayant gagné, je m'endormis et, (dans un demi-sommeil) j'entendis mon père dire à ma mère: "Je vois que les seins de ta fille sont déjà lourds, que d'autre part ce Grec est devenu d'un caractère plus rude; il ne faut pas qu'ils restent réunis à partir de maintenant. Demain, lorsqu'elle prendra sa leçon avec lui, envoie-lui

[7] Texte: *murâkada*, à lire sans doute *murâkaḍa*, à moins qu'on ne doive lire *murâkaza* dans le sens indiqué par Dozy, s.v. = combat d'avant-poste?

quelqu'un qui les séparera afin qu'ils ne se voient plus réciproquement." ' "

Le patrice poursuivit: "C'est une coutume chez les Burdjân qu'un homme fasse une demande en mariage pour sa fille et lui cherche lui-même un époux, mais il ne peut lui donner un mari sans qu'elle l'ait choisi elle-même. Je dis à la fille du roi: 'Lorsque ton père te demandera quel homme tu aimerais lui voir demander en mariage pour toi, dis-lui: "Je ne veux personne autre que ce Grec." ' A ces mots, elle se fâcha: 'Comment,' dit-elle, 'pourrais-je le prier de te demander en mariage pour moi, alors que tu es un esclave?' 'Dieu le Très-Haut ne m'a pas fait esclave,' lui répondis-je. 'Je suis de race royale et mon père est le roi des Rûm.' " Le patrice ajouta: "Les habitants [du pays des] Burdjân, appellent le patrice grec qui gouverne la province[8] des Burdjân, roi des Rûm." Il poursuivit: "La jeune fille me demanda si ce que je lui disais était vrai. Je lui en donnai l'assurance. Mais à peine avions-nous conversé un instant que le messager du roi arriva et nous sépara. Au bout de trois jours, le roi me fit appeler. J'entrai et je vis sur son visage des signes très nets d'une violente émotion.[9] Il me dit: 'Misérable, qu'est-ce qui t'a poussé à mentir sur ton origine? Je condamne à mort celui qui se réclame d'un autre père que le sien.' 'Je ne me suis pas attribué un autre père que le mien,' lui dis-je. 'Ma fille me dit que tu es le fils du roi des Rûm.' Je lui fis savoir que c'était moi qui le lui avais dit et je l'invitai à faire une enquête sur mon origine et à examiner mon cas. Il me répondit qu'il n'avait pas besoin de recourir à un envoyé pour découvrir ma situation [véritable] et connaître mon histoire, qu'il avait des moyens de me mettre à l'épreuve et de savoir si je disais vrai ou non. Je l'invitai à procéder comme il voudrait pour découvrir la vérité.

"Il fit amener un cheval, un tapis de selle, une selle et une bride, et m'ordonna de prendre en mains la bête. Je m'exécutai, (je sellai le cheval); puis il me dit de le sangler, de lui mettre la croupière et la courroie de poitrail, puis de prendre la bride et de brider l'animal. Une fois tous ces actes accomplis, il me dit de monter sur le cheval, puis de le faire marcher, puis de m'approcher et de descendre de cheval. J'accomplis successivement tous ces actes, et, au dernier, il dit: 'J'atteste qu'il est bien le fils du roi des Rûm, car il a pris le cheval à la manière d'un roi et a fait tout ce que je lui ai commandé comme le font les rois. Soyez témoins que je lui donne ma fille en mariage.' Mais quand ils [se mirent à] dire: 'Je l'atteste,' il [les arrêta], disant: 'N'attestez pas [encore].' Quand j'eus entendu ces mots

[8] Djund, proprement armée; c'est le mot par lequel les Arabes désignent les circonscriptions à la fois militaires et civiles, notamment de Syrie.

[9] Tel paraît être le sens de la phrase. Il semble que dans l'expression *amârât al-bashar* un mot soit tombé après *amârât*.

'N'attestez pas' cette parole fit sur moi l'effet d'un coup de foudre et je craignis d'en perdre le sens. Il me dit alors: 'Je ne leur ai pas défendu de rendre témoignage parce que je ne veux pas de toi [comme époux de ma fille], mais parce qu'il est une condition qu'il ne nous est pas possible de ne pas observer et que je crains d'être obligé de t'imposer. C'est une condition dont nous ne t'avons pas encore informé et que nous ne t'avons pas fait connaître, car [si nous te l'imposons], nous commettrons une injustice à ton égard, [si nous ne te l'imposons pas], nous abandonnerons la coutume de notre pays et nous trahirons notre religion. Notre coutume, ô Grec, est que deux époux ne sont jamais séparés, même si la mort atteint l'un des deux. Si le mari meurt avant la femme, nous la plaçons sur son lit, nous mettons son mari à côté d'elle et nous les descendons tous les deux ensemble dans un puits.[10] Si tu acceptes cette condition, que Dieu te bénisse dans ton mariage. Si tu ne l'acceptes pas, ma fille ne consentira pas à t'épouser, et il te sera impossible de la prendre pour femme en contradiction avec notre coutume.'

"L'amour que j'avais pour elle me força à dire que j'acceptais [d'obéir à] cette coutume. Alors le roi ordonna de faire pour chacun de nous les préparatifs du mariage, puis il nous unit. Je passai avec elle quarante jours au cours desquels personne de nous deux n'avait conscience d'autre chose que de posséder le bonheur suprême en ce monde. Puis, elle tomba malade et eut un évanouissement. Nous n'eûmes aucun doute, et de même tous ceux qui la virent, qu'elle avait rendu le dernier soupir. Je préparai ses plus beaux vêtements, je fis la même chose pour moi, et nous fûmes portés sur une seule civière, accompagnés en cortège par le roi et les habitants de son royaume jusqu'au bord du puits. Quand nous fûmes arrivés, on attacha les pieds du lit avec des cordes, on mit avec nous sur la civière des vivres et de la boisson pour trois jours, puis on nous descendit au fond du puits. Alors on laissa tomber sur nous les cordes. Mais l'une d'elles tomba sur le visage de la jeune femme et la fit revenir de son évanouissement. Elle se réveilla. Lorsqu'elle eut repris ses sens, je vis que les biens de ce monde étaient revenus à moi. Mes yeux s'habituèrent à l'obscurité, et j'aperçus, dans l'endroit où nous étions, du pain sec accumulé là depuis longtemps. Je m'en nourris et en nourris ma femme dans ce puits.

"Il ne se passait aucun jour qu'on ne descendit dans le puits un lit sur lequel étaient deux époux, l'un vivant, l'autre mort. Quand le vivant qu'on descendait était un homme, je m'empressais de le tuer, afin qu'il n'y eût aucun homme avec ma femme et moi. Si c'était une femme, la fille du roi se chargeait de la tuer par jalousie, pour éviter qu'il y eût avec moi une autre femme qu'elle. Nous restâmes dans cette situation au fond du puits pendant

[10] La réciproque qu'on attend (si la femme meurt avant le mari) n'est pas indiquée.

plus d'un an. Un jour, un seau descendit dans le puits, et je reconnus que celui qui l'avait fait descendre n'était pas un Burdjân, et que nécessairement celui qui avait fait cela était un Grec. Il me vint à la pensée de faire avancer la jeune femme afin qu'elle pût [à l'aide du seau] s'échapper et faire connaître ma situation, et qu'on me renvoyât le seau pour que je sortisse de là. Je portai la fille du roi et je la mis dans le seau avec ses vêtements, ses bijoux et ses pierres précieuses. Les gens [qui étaient au bord du puits] tirèrent le seau et la jeune femme sortit du puits. Ces gens étaient des soldats [11] de mon père, mais ils n'eurent pas l'idée de s'informer de moi et la jeune femme eut peur d'eux [et n'osa pas parler de moi].

"Ces hommes avaient vu quel chagrin s'était emparé de mon père et de ma mère à la suite de ma disparition. Ils résolurent d'amener la jeune femme à mon père, afin de recueillir pour eux-mêmes le bénéfice de leur acte, et pour que mon père et ma mère prissent la jeune femme comme enfant, retrouvassent auprès d'elle le calme de leur âme et se consolassent de ma mort avec elle. Ils l'emmenèrent donc. Mon père et ma mère se réjouirent de sa venue et retrouvèrent le calme auprès d'elle; leur affection pour la jeune femme fut durable et celle-ci obtint le meilleur des résultats.[12] En effet, un ami de mon père, homme cultivé, plein de sagesse et connaissant l'art du portrait, avait reproduit pour mon père mon image sur une planchette, l'avait peinte et l'avait placée dans une chambre; il avait dit à mon père et à ma mère: 'Quand le souvenir de votre fils provoquera chez vous une grande tristesse, entrez dans cette chambre et regardez ce portrait. Vous verserez des larmes brûlantes, mais le résultat pour vous sera une consolation.' Lorsque la jeune femme fut chez mon père, qu'elle vit mes parents entrer dans cette chambre et en sortir en larmes, elle les devança un jour alors qu'ils entraient et elle regarda l'image. Quand elle l'eut vue, elle se frappa le visage, s'arracha les cheveux et déchira ses vêtements. Ils lui demandèrent la cause de son émotion. Elle leur dit: 'Ce portrait est celui de mon mari.' Ils s'informèrent de son nom et du nom de son père et de sa mère. Elle les leur indiqua et ils lui demandèrent: 'Où est maintenant ton mari?' 'Il est dans le puits dont je suis sortie,' dit-elle. Aussitôt mon père et ma mère partirent à cheval avec la plupart des habitants du pays, accompagnés des soldats qui avaient tiré la jeune femme du puits, et y firent descendre un seau.

"Quand je vis le seau," dit le patrice, "je tirai hors du fourreau le sabre avec lequel j'avais été descendu dans le puits, je plaçai la pointe sur ma

[11] *Mamâlîk*, proprement esclaves-soldats; plus loin les mêmes hommes sont désignés par *ghilmân*, même sens.

[12] Au lieu de *sharr muḥaṣṣal*, il faut lire *khair*. . . .

poitrine afin d'appuyer sur elle et de la faire sortir par le dos et de me délivrer ainsi de la vie, tant ma tristesse était grande. Puis, je sautai dans le seau, m'y assis, et je fus tiré par ceux qui étaient au dessus du puits. Quand j'en sortis, je vis mon père et ma mère ainsi que ma femme au bord du puits. Ils firent approcher pour moi des montures, afin que je rentrasse à la maison de mon père et de ma mère. Mon père était devenu roi de ce pays, mais le pays ne s'était pas soumis à lui. Je fis savoir à mes parents que le mieux à faire était d'envoyer un message au père et à la mère de la jeune femme, afin qu'ils revissent leur fille comme m'avaient revu mon père et ma mère. C'est ce qu'ils firent. Ils envoyèrent avertir le père de la jeune femme, qui était le maître des Burdjân. Celui-ci partit à la tête des gens de son royaume et le père et la mère de la jeune femme virent leur fille de leurs propres yeux. Ils firent en son honneur un banquet de noces. Une trêve fut conclue entre les Grecs et les Burdjân, scellée par des serments et stipulant que pendant trente ans les deux peuples ne feraient pas d'incursions l'un contre l'autre. Les Burdjân rentrèrent dans leur pays et nous dans le nôtre. Puis mon père mourut. J'héritai du patriciat, et j'eus de la fille du roi [des Burdjân] un fils.

"Pour toi, ô Arabe," continua le patrice, "si le chagrin s'est emparé de toi au point que tu dis, sache que la délivrance va venir pour toi."

Suite du récit du prisonnier.

"A peine avait-il dit ces mots qu'entra un messager du roi des Rûm qui dit au patrice que le roi lui ordonnait de venir le trouver. Il partit et quand il fut de retour, il me dit: 'O Arabe, la délivrance est venue pour toi.' Puis il me fit le récit suivant: 'Au cours de mon séjour chez le roi, on vint à parler des Arabes; les patrices furent unanimes à les dénigrer, disant qu'ils n'avaient ni intelligence ni culture, que, s'ils avaient vaincu les Rûm, c'était grâce à la supériorité du nombre, et non par leur habile organisation. Mais moi, je fis savoir au roi qu'il en était tout autrement qu'ils n'avaient dit, et que les Arabes avaient de la culture et de l'intelligence. Le roi me dit alors que mon amitié pour mon hôte arabe me portait à l'exagération et me faisait prêter aux Arabes des qualités qu'ils n'avaient pas. Je lui répondis: 'Que le roi veuille bien me permettre de lui présenter cet Arabe et d'organiser un colloque entre lui et ceux qui parlent ainsi, afin qu'ils reconnaissent ses mérites.' Et le roi m'ordonna de te faire venir auprès de lui. 'Tu as mal fait,' dis-je, 'car je crains que si les compagnons du roi triomphent de moi, il ne me méprise, et que, si au contraire c'est moi qui triomphe d'eux, il ne me persécute.' 'Ton opinion,' me dit-il, 'est l'opinion du vulgaire, mais les rois ne sont pas ainsi. Je t'assure que si tu triomphes d'eux, tu en seras grandi aux yeux du roi et que tu jouiras auprès de lui d'une estime qui te fera obtenir de lui ce

que tu voudras, et que, si au contraire ils triomphent de toi, il se réjouira de la supériorité de ses coreligionnaires et sera tenu envers toi à des obligations. Le moins que je puisse considérer pour toi, c'est qu'il satisfera ton désir; que tu l'emportes ou que tu sois vaincu, je lui demanderai de te laisser partir de son pays et de te renvoyer dans le tien: il le fera.'

"Lorsque," dit le prisonnier, "j'entrai chez le roi, il me fit approcher de lui et me traita avec honneur. Il me dit d'engager la controverse avec ses patrices. Je lui fis savoir que je ne consentirais pas à discuter avec eux, mais que je discuterais seulement avec le grand patriarche.[13] Le roi ordonna de le faire venir. Lorsqu'il fut entré, je le saluai et lui dis: 'Que le grand et illustre maître [*shaikh*] soit le bienvenu.' Puis, je lui dis: 'Comment te portes-tu, ô shaikh?' 'Je suis en bonne santé,' dit-il. 'Et comment est ton état, en général?' 'Comme tu le désires.' 'Et comment va ton fils?' A ces mots tous les patrices se mirent à rire et dirent: 'Le patrice [c'est-à-dire celui qui était mon ami] prétend que cet Arabe est un homme cultivé et qu'il est doué d'intelligence, et il ne sait pas, dans son ignorance, que Dieu le Très-Haut a préservé le Patriarche de la paternité.' 'Il semble,' dis-je, 'que vous le considérez comme trop sublime pour avoir un fils?' 'Oui, par Dieu,' répondirent-ils, 'nous le considérons comme trop sublime, car Dieu le Très-Haut n'a pas voulu l'abaisser à cela.' 'Etrange!' leur dis-je. 'Il n'est pas permis à une des créatures de Dieu d'avoir un fils, et il est permis à Dieu — que son nom soit exalté! — le Créateur de toutes les créatures, d'avoir un fils?'

"A ces mots, le Patriarche se mit à pousser un rugissement qui m'effraya. Puis il dit au roi: 'Fais quitter immédiatement ton pays à cet homme, afin qu'il ne corrompe pas l'esprit de ses habitants.' Là-dessus, le roi appela des cavaliers, me joignit à eux, commanda pour moi des chevaux de poste et ordonna de me les faire monter, de me protéger pendant le voyage et de me remettre à ceux des Musulmans qu'ils trouveraient [aussitôt arrivés] en terre d'Islam. C'est ainsi qu'ils me remirent aux mains des habitants des marches frontières qui m'ont reçu."

Après cela le rapporteur de ce récit rapporte une conversation d' 'Abd al-Malik avec cet homme qui est sans rapport avec le chapitre.

Nous examinerons successivement dans cette anecdote la question de la transmission du récit, celle de l'historicité du héros arabe de l'histoire, nommément désigné, puis celle du cadre chronologique dans lequel se placent les événements racontés, et les éléments historiques que peut contenir ce récit. Malgré un certain nombre de traits absolument invraisemblables sur le rôle des patrices, sur celui en particulier du patrice commandant la région limitrophe des Bulgares (Burdjân)[14] et sur les rapports des Byzantins avec les Bulgares, et à travers les traits folkloriques qui semblent s'accorder aussi peu avec ce qu'on sait des Byzantins qu'avec ce qu'on connaît des Bulgares ou des Slaves, on peut essayer de déceler un élément historique et l'écho d'événements réels, mais déformés, arrangés et placés dans un cadre chronologique qui ne leur convient que partiellement.

[13] Le texte emploie le même mot pour patrice et patriarche, confusion fréquente chez les Arabes.

Le récit est transmis par un nommé Nadjîd, secrétaire d'Ibrâhîm ibn al-Mahdî, d'après ce dernier qui le tenait de Mukhallad Ṭabarî, secrétaire à la chancellerie du calife abbaside Mahdî (775–785) et anciennement scribe dans les bureaux du calife omeyyade 'Abdalmalik (685–705). Tous ces personnages sont ou peuvent être réels. Cependant, seul parmi eux, semble-t-il, Ibrâhîm est connu. Il fut temporairement calife de 817 à 819, mais il dut abandonner le trône lorsque Ma'mûn arriva à Bagdad, et vécut ensuite dans la retraite jusqu'à sa mort en 839. C'était un homme très cultivé, s'intéressant surtout au chant et à la musique. Il n'est toutefois pas étonnant qu'il ait transmis un récit relatif aux aventures d'un prisonnier dans l'empire byzantin, car il est aussi la source d'un récit intéressant l'histoire intérieure de Byzance, l'assassinat de Léon V l'Arménien par Michel le Bègue, qui lui succéda en 820.[15] Mais si l'on en juge d'après la manière dont cet événement est raconté, on ne peut avoir qu'une confiance médiocre en Ibrâhîm dans cet ordre d'idées.

Il peut sembler étonnant que Mukhallad ait pu être jeune clerc à l'époque d' 'Abdalmalik et secrétaire à l'époque de Mahdî, car, entre 705, date de la mort d' 'Abdalmalik et 775, date de l'avènement de Mahdî, il s'est écoulé 70 ans. N'aurait-il pas été, même tout au début du règne de Mahdî, d'un âge trop avancé pour exercer effectivement les fonctions de secrétaire? Bien que l'histoire de la littérature arabe abonde en exemples de longévité comme de précocité, il est permis d'être un peu sceptique. La chaîne des autorités invoquée n'a d'ailleurs pas une grande importance. Elle ne prouve ni n'improuve le plus ou moins de véracité historique de l'histoire.

Le héros de notre conte, Qubâth ibn Razîn est un personnage historiquement connu. Il est classé parmi les "suivants," c'est-à-dire les hommes de la génération qui suit celle des "compagnons" du Prophète, et qui ont rapporté des traditions diverses. Nous le trouvons à la source de

[14] Voir plus bas.

[15] Ce récit est dans l'historien égyptien de l'époque tûlûnide Ibn ad-Dâya, dans le *Kitâb al-Mukâfa'a*. Voir B. Lewis, *An Arabic Account of a Byzantine Palace Revolution*, Byzantion XIV (1939), 383–386.

deux traditions ayant trait à des détails d'ordre religieux dans l'ouvrage d'Ibn 'Abdalḥakam sur la Conquête de l'Egypte, de l'Afrique et de l'Espagne. Il est donné comme ayant entendu des traditions d'un autre "suivant" plus célèbre, 'Ikrima, mort en 105 = 723, client d'Ibn 'Abbâs, et en ayant transmis à un traditionniste bien connu, une des sources d'Ibn 'Abdalḥakam, Ibn Lahî'a, mort en 174 = 790.[16] Il est exact qu'il appartenait à la tribu sud-arabique de Lakhm qui avait un établissement à Fosṭâṭ. Soyûṭî lui donne les deux ethniques de Lakhmî et Miṣrî. Il est parfaitement admissible qu'il ait habité le quartier d'al-Ḥamrâ', celui qui primitivement avait été assigné à un corps étranger (*'adjam*) du conquérant 'Amr ibn al-'Aṣ, car nous savons par Ibn 'Abdalḥakam qu'il y avait dans ce quartier un établissement (*khiṭṭa*) remontant à un Lakhmide.[17] Qubâth ibn Razîn est un traditionniste de médiocre importance. C'est tout ce que nous savons de lui et si, a priori, rien ne s'oppose à ce qu'il ait été fait prisonnier par les Byzantins à l'époque de Mu'âwiya (661–680) et libéré à celle d' 'Abdalmalik (685–705), nous ne saurions en l'absence de toute autre source être affirmatif sur ce point.

Ces quelques données chronologiques peuvent cadrer avec d'autres indications que nous fournit le récit. L'empereur désigné sous le nom de W.r.qâ' fils de M.w.r.qah et contemporain de Mu'âwiya (661–680) est soit Constans II (641–668), soit Constantin Pogonat (668–685).[18] Il peut sembler étonnant que l'un ou l'autre soit ainsi appelé en arabe. La chose paraîtra moins bizarre si l'on examine la liste des empereurs après Héraclius, telle qu'elle nous est fournie par Mas'ûdî dans les *Prairies d'Or*.[19] A la faveur de l'ignorance des traditionnistes sur l'histoire de Byzance, s'y sont glissés un Maurice et un Phocas qui n'y ont que faire, car ils sont antérieurs à Héraclius et, à la faveur de l'incertitude de l'écriture arabe, ils sont la source de confusions et de déformations graphiques qui peuvent très bien aboutir au monstre que nous trouvons dans le récit de Tanûkhî. A Maurice, fils d'Héraclius (M.w.r.q. ibn Hirakl) et contemporain de 'Othmân, succède un Phocas fils de Maurice (F.w.q. ibn M.w.r.q) à l'époque d' 'Alî (656–660) et pendant un certain temps du règne de Mu'âwiya. Puis vient Pogonat fils de Phocas (F.l.n.ṭ ou Q.l.f.ṭ ibn F.w.q), dont le règne correspond aux dernières années de Mu'âwiya, mort en 680, aux règnes des califes suivants, et aux premières années d' 'Abdalmalik. Il y a dans ce dernier point une petite erreur, puisque l'avènement d' 'Abdalmalik est de 685 et que Constantin Pogonat règne de 668 à 685. Puis, vient un Léon fils de Pogonat (Lâwî ibn F.l.n.ṭ) à l'époque d' 'Abdalmalik. Dans cette liste, l'empereur dont le nom est le plus proche de celui de notre texte est F.w.q. ibn M.w.r.q, le squelette consonantique F.w.q. pouvant très facilement être confondu avec celui de W.r.qâ' dont la finale vocalique a été tout simplement ajoutée pour donner au mot un aspect arabe et la forme Warqâ' qui est un nom d'homme arabe bien connu. Comme dans la liste de Mas'ûdi F.w.q ibn M.w.r.q a pris la place de Constans II (641–668),[20] il s'en suit que le nom de notre texte doit représenter Constans II. Mais étant donné les incertitudes dans les connaissances qu'on pouvait avoir en milieu musulman sur les empereurs byzantins, il pourrait tout aussi bien représenter Constantin IV Pogonat, d'autant plus que les dates ne s'y opposent pas et que d'ailleurs Constantin Pogonat a été associé à l'empire de Constans II.[21]

Il y a d'ailleurs beaucoup de chances pour qu'il s'agisse de Constantin IV Pogonat plutôt que de Constans II. Il est dit en effet que le successeur de W.r.qâ' ibn M.w.r.qah était un homme très dur pour les prisonniers. Etant donné ce que l'on sait du caractère du successeur de Constantin Pogonat, c'est-à-dire Justinien II Rhinotmète, qui fut un despote passionné, plein de volonté dominatrice et non un homme calme et réfléchi comme son père Constantin Pogonat, il a pu apporter des changements dans la situation des

[16] Voir Ibn 'Abd al-Ḥakam, *Futûḥ Miṣr*. . . . , éd. Torrey (New Haven, 1922), 257, 291; Soyûṭî, *Ḥusn al-Muḥâḍara*, Le Caire, 1321 H, I. 125; Dhahabî, *Mushtarik*, éd. de Jong (Leyde, 1881), 414. Ce dernier lui donne comme ethnique Tudjîbî, c'est-à-dire d'une tribu apparentée aux Lakhm et qui avait elle aussi un établissement en Egypte (Yâqût, *Mu'djam*, I, 827). Notre texte écrit faussement Qubât pour Qubâth.

[17] *Op. cit.* 116, 118, 119, 128 et sur le quartier al-Ḥamrâ' (litt. la rouge), 129. Al-Ḥamrâ' désignait les Rûm qui, avec des Persans originaires du Yémen, constituaient le corps en question.

[18] Celui qui n'est pas nommé et qui libéra le prisonnier à l'époque d' 'Abdalmalik ne peut être que Justinien II Rhinotmète soit lors de son premier règne (685–695) soit lors de son second (705–711), ou l'un de ceux qui régnèrent dans l'intervalle.

[19] II, 334–6.

[20] Il est à noter que, dans le *Livre de l'Avertissement*, postérieur aux *Prairies d'Or*, Mas'ûdî nous donne une liste dans l'ensemble plus précise et plus exacte, qui est la suivante: (après Héraclius) Constantin fils de Constantin frère ou fils d'Héraclius, contemporain d''Alî et du début du règne de Mu'âwiya; H.r.q.lyâ.n.s (Héracléonas) fils de Constantin, appelé aussi Héraclius le Jeune, qui régna quatre ans et trois mois pendant le califat de Mu'âwiya; Constantin fils de Q.s.tâ, qui régna pendant le reste du califat de Mu'âwiya et jusqu'à l'avènement d''Abdalmalik (685); Ustinyânus al-Akhram (Justinien II Rhinotmète) qui régna neuf ans pendant le califat d''Abdalmalik, puis fut déposé, eut le nez coupé, s'enfuit chez les Khazares, y épousa la fille du roi, et avec l'appui de T.r.f.lâ, roi des Burdjân (Tervel, roi des Bulgares) réussit à recouvrer son trône dans le première année du règne de Walîd fils d''Abdalmalik (705). Voir *Kitâb at-tanbîh*, éd. du Caire (1938), 135, 139–140, trad. Carra de Vaux, 216–7, 224–5. Voir aussi des listes plus ou moins fantaisistes dans Ibn Khaldûn, *Kitâb al-'ibar*, éd. Shakib Arslân, I (1936), 346–347 (d'après al-Makîn), et Qalqashandî, *Ṣubḥ al-A'shâ*, V, 397. Il apparait que Mas'ûdî n'a pas su bien distinguer entre Constantin III (641), Constans II (641–668) et Constantin Pogonat (668–685). Ibn Khaldûn, p. 351, reproduisant apparemment la liste des *Prairies d'Or* a les noms suivants après Héraclius: M.w.r.q. ibn H.r.q.l.; M.w.r.q. ibn M.w.r.q.; Q.l.f.ṭ ibn M.w.r.q; Lâw.n ibn Q.l.f.ṭ; J.y.r.w.n ibn Lâw.n.

[21] S'il s'agit de Constantin Pogonat, la capture de Qubâth a pu avoir lieu lors des opérations de la dernière période de Mu'âwiya, entre 674 et 678.

prisonniers arabes afin de la rendre plus dure, et ainsi le premier empereur de notre texte serait Constantin Pogonat. S'il en est ainsi, les aventures de Qubâth ibn Razîn peuvent se placer entre 668 et 705. Quant à celles du patrice, il faudrait naturellement imaginer qu'elles se sont déroulées antérieurement. Mais, comme elles sont en rapport avec l'apparition des Bulgares et que les hostilités de Byzance contre ceux-ci ne commencent qu'en 680 [22] après l'établissement des Bulgares dans les Balkans, il n'y a pas à tenir grand compte de cette antériorité supposée.

Est-il possible de déceler dans les aventures du prisonnier et dans celles du patrice d'autres éléments historiques et de voir dans ce récit l'écho d'événements de l'histoire de Byzance?

L'auteur se représente l'empire byzantin comme divisé en douze provinces ayant chacune à leur tête un patrice, car il est visible qu'il identifie patrice et chef d'une circonscription territoriale, c'est-à-dire stratège d'un thème. Il y a là un écho vague et confus de ce qu'on trouve chez les géographes arabes Ibn Khordâdhbeh et Qodâma, mais qui correspond à une période postérieure à celle de Justinien II ou de Constantin Pogonat. Car, à leur époque, on ne comptait pas encore les quatorze thèmes énumérés par ces géographes (non compris les thèmes maritimes). D'autre part, l'auteur a mal compris les informations d'Ibn Khordâdhbeh, car, si ce dernier dit qu'il y a douze patrices dans l'empire byzantin, il sait qu'il n'y a pas d'identité entre patrice et commandant d'un thème, et que ce dernier n'est pas obligatoirement patrice. "Il y a douze patrices dans l'empire byzantin, pas un de plus, pas un de moins; six d'entre eux résident à Constantinople, résidence de l'empereur, et six dans les provinces, à savoir, le patrice d'Amorium (c'est-à-dire le stratège des Anatoliques), le patrice d'Ancyre (c'est-à-dire le stratège des Bucellaires), le patrice des Arméniaques, le patrice de Thrace, province qui est derrière Constantinople du côté des Bulgares (Burdjân), le patrice de Sicile et celui de Sardaigne." [23]

L'emploi de Burdjân pour désigner les Bulgares est courant chez les auteurs arabes,[24] bien que l'on trouve également Bulghâr et que par contre

[22] Cf. S. Runciman, *A History of the First Bulgarian Empire* (Londres, 1930), 27.

[23] Voir *Bibl. Geogr. arabicorum*, VI, 105 sq., 257 sq. (trad. 77 sq.; 198 sq.); Yâqût, II 863–5. Cf. H. Gelzer, *Die Genesis der byzantinischen Themenverfassung* (Leipzig, 1899), 10 sq. (époque d'Héraclius), 25 sq. (époque de Justinien II), 74 sq. (8e et 9e siècles); J. B. Bury, *The Imperial Administrative System* (Londres, 1911), 39 sq., et, pour la dignité de patrice, 20 sq., 28, 40. Dans les six patrices résidant à Constantinople, Ibn Khordâdhbeh comprend apparemment les quatre commandants des corps de la garde impériale, p. 109 (tr. 81–82). Ibn Ḥauqal, p. 196 de la 2e éd., parle aussi d'un nombre fixe de douze patrices (voir A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, II, 2e part, 412). De même dans Ibn ad-Dâyâ, *op. cit.*, on voit les douze patrices conférer pour déposer Léon V l'Arménien.

[24] Ibn Khordâdhbeh, 105 sq., 109; Qodâma, 257; Mas'ûdî, *Prairies d'Or*, IV, 38, VII, 134,

on dénomme aussi Burdjân les Burgondes. Il est évident qu'il ne peut s'agir ici que des Bulgares des Balkans. Le patrice des Burdjân est vraisemblablement le commandant du thème de Thrace, limitrophe du pays habité par les Burdjân, comme le disent les géographes arabes, et dont nous savons qu'il a été fondé à l'époque de Constantin Pogonat précisément pour la défense des territoires de l'empire contre le danger bulgare.[25]

L'histoire des rapports du patrice avec le prisonnier arabe est un petit roman comme il en existe plusieurs dans les recueils d'anecdotes arabes destinées à montrer ou à laisser croire au public musulman, pour le flatter, qu'il y avait chez les Grecs des gens qui sympathisaient avec les Musulmans. Parfois ces Chrétiens sont d'anciens Musulmans convertis au Christianisme qui conservent la nostalgie de la langue arabe et du pays de leur naissance.[26] Quant au récit du patrice et de ses aventures dans le pays des Burdjân, il semble qu'il doive être mis en connexion avec l'histoire des rapports entre Grecs et Bulgares et dériver d'informations plus ou moins fantaisistes sur certains épisodes de ces rapports, provenant de gens ayant séjourné chez les Bulgares, et plus ou moins bien comprises par les Arabes qui ont pu les entendre étant en captivité chez les Byzantins ou en pays musulman même de la bouche de Grecs transfuges et passés en terre d'Islam. On voit dans notre conte que les Burdjân sont tantôt en paix, tantôt en guerre avec les Grecs et qu' à un moment donné ils entretiennent des rapports amicaux. Il y a eu des périodes de paix où les Grecs ont été les éducateurs des Bulgares. Qu'un roi bulgare ait demandé à l'empereur un précepteur grec pour sa fille n'a rien que de très normal à partir d'une certaine époque.

On ne doit pas trop se laisser arrêter par la bizarrerie de certaines situations. On est habitué dans le genre du conte populaire à des inconséquences et des invraisemblances qui ne choquaient pas outre mesure le public auquel le conte était destiné. Si le jeune homme prisonnier des Bulgares est fils d'un patrice qui semble être à la tête de la province limitrophe des Burdjân, il ne

Avertissement, tr. Carra de Vaux, 52, 194, 225 (Histoire de Justinien II et Tervel), 225 (mort de Nicéphore I), 257; Ibn Miskawaih, dans de Goeje, *Fragmenta hist. arab.*, 26–27; Ibn ad-Dâyâ dans Byzantion, XIV (1939), p. 384 (mort de Nicéphore I); Yâqût, II, 863, IV, 603. Cf. Markwart, *Streifzüge*, 29, 204–6, 342; A. Seippel, *Rerum normannicarum fontes arabici*, 104; Minorsky dans *Ḥudûd al-'âlam*, paragr. 42, 16 et p. 423. Le mot peut aussi désigner les Bulgares de la Volga (par ex. Yâqût, I, 548; Ya'qûbî, *Hist.*, II, 203) ou des peuples indéterminés de la région nord de l'empire (par ex. *Prairies d'Or*, II, 311, 314, *Avertissement*, 191, 195), et également les Burgondes (*Prairies d'Or*, II, 16, III, 66, 78; Ibn Rosteh, 126, 130; cf. Vasiliev, *Harun-ibn-Yahya and his description* . . . , Seminarium Kondakovianum, V (1932), 149, 152.

[25] *De Thematibus*, 44.

[26] Les anecdotes de ce genre feront l'objet d'un article que je me propose de publier ultérieurement.

prisonniers arabes afin de la rendre plus dure, et ainsi le premier empereur de notre texte serait Constantin Pogonat. S'il en est ainsi, les aventures de Qubâth ibn Razîn peuvent se placer entre 668 et 705. Quant à celles du patrice, il faudrait naturellement imaginer qu'elles se sont déroulées antérieurement. Mais, comme elles sont en rapport avec l'apparition des Bulgares et que les hostilités de Byzance contre ceux-ci ne commencent qu'en 680 [22] après l'établissement des Bulgares dans les Balkans, il n'y a pas à tenir grand compte de cette antériorité supposée.

Est-il possible de déceler dans les aventures du prisonnier et dans celles du patrice d'autres éléments historiques et de voir dans ce récit l'écho d'événements de l'histoire de Byzance?

L'auteur se représente l'empire byzantin comme divisé en douze provinces ayant chacune à leur tête un patrice, car il est visible qu'il identifie patrice et chef d'une circonscription territoriale, c'est-à-dire stratège d'un thème. Il y a là un écho vague et confus de ce qu'on trouve chez les géographes arabes Ibn Khordâdhbeh et Qodâma, mais qui correspond à une période postérieure à celle de Justinien II ou de Constantin Pogonat. Car, à leur époque, on ne comptait pas encore les quatorze thèmes énumérés par ces géographes (non compris les thèmes maritimes). D'autre part, l'auteur a mal compris les informations d'Ibn Khordâdhbeh, car, si ce dernier dit qu'il y a douze patrices dans l'empire byzantin, il sait qu'il n'y a pas d'identité entre patrice et commandant d'un thème, et que ce dernier n'est pas obligatoirement patrice. "Il y a douze patrices dans l'empire byzantin, pas un de plus, pas un de moins; six d'entre eux résident à Constantinople, résidence de l'empereur, et six dans les provinces, à savoir, le patrice d'Amorium (c'est-à-dire le stratège des Anatoliques), le patrice d'Ancyre (c'est-à-dire le stratège des Bucellaires), le patrice des Arméniaques, le patrice de Thrace, province qui est derrière Constantinople du côté des Bulgares (Burdjân), le patrice de Sicile et celui de Sardaigne." [23]

L'emploi de Burdjân pour désigner les Bulgares est courant chez les auteurs arabes,[24] bien que l'on trouve également Bulghâr et que par contre

[22] Cf. S. Runciman, *A History of the First Bulgarian Empire* (Londres, 1930), 27.

[23] Voir *Bibl. Geogr. arabicorum*, VI, 105 sq., 257 sq. (trad. 77 sq.; 198 sq.); Yâqût, II 863–5. Cf. H. Gelzer, *Die Genesis der byzantinischen Themenverfassung* (Leipzig, 1899), 10 sq. (époque d'Héraclius), 25 sq. (époque de Justinien II), 74 sq. (8e et 9e siècles); J. B. Bury, *The Imperial Administrative System* (Londres, 1911), 39 sq., et, pour la dignité de patrice, 20 sq., 28, 40. Dans les six patrices résidant à Constantinople, Ibn Khordâdhbeh comprend apparemment les quatre commandants des corps de la garde impériale, p. 109 (tr. 81–82). Ibn Ḥauqal, p. 196 de la 2e éd., parle aussi d'un nombre fixe de douze patrices (voir A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, II, 2e part, 412). De même dans Ibn ad-Dâyâ, *op. cit.*, on voit les douze patrices conférer pour déposer Léon V l'Arménien.

[24] Ibn Khordâdhbeh, 105 sq., 109; Qodâma, 257; Mas'ûdî, *Prairies d'Or*, IV, 38, VII, 134,

on dénomme aussi Burdjân les Burgondes. Il est évident qu'il ne peut s'agir ici que des Bulgares des Balkans. Le patrice des Burdjân est vraisemblablement le commandant du thème de Thrace, limitrophe du pays habité par les Burdjân, comme le disent les géographes arabes, et dont nous savons qu'il a été fondé à l'époque de Constantin Pogonat précisément pour la défense des territoires de l'empire contre le danger bulgare.[25]

L'histoire des rapports du patrice avec le prisonnier arabe est un petit roman comme il en existe plusieurs dans les recueils d'anecdotes arabes destinées à montrer ou à laisser croire au public musulman, pour le flatter, qu'il y avait chez les Grecs des gens qui sympathisaient avec les Musulmans. Parfois ces Chrétiens sont d'anciens Musulmans convertis au Christianisme qui conservent la nostalgie de la langue arabe et du pays de leur naissance.[26] Quant au récit du patrice et de ses aventures dans le pays des Burdjân, il semble qu'il doive être mis en connexion avec l'histoire des rapports entre Grecs et Bulgares et dériver d'informations plus ou moins fantaisistes sur certains épisodes de ces rapports, provenant de gens ayant séjourné chez les Bulgares, et plus ou moins bien comprises par les Arabes qui ont pu les entendre étant en captivité chez les Byzantins ou en pays musulman même de la bouche de Grecs transfuges et passés en terre d'Islam. On voit dans notre conte que les Burdjân sont tantôt en paix, tantôt en guerre avec les Grecs et qu' à un moment donné ils entretiennent des rapports amicaux. Il y a eu des périodes de paix où les Grecs ont été les éducateurs des Bulgares. Qu'un roi bulgare ait demandé à l'empereur un précepteur grec pour sa fille n'a rien que de très normal à partir d'une certaine époque.

On ne doit pas trop se laisser arrêter par la bizarrerie de certaines situations. On est habitué dans le genre du conte populaire à des inconséquences et des invraisemblances qui ne choquaient pas outre mesure le public auquel le conte était destiné. Si le jeune homme prisonnier des Bulgares est fils d'un patrice qui semble être à la tête de la province limitrophe des Burdjân, il ne

Avertissement, tr. Carra de Vaux, 52, 194, 225 (Histoire de Justinien II et Tervel), 225 (mort de Nicéphore I), 257; Ibn Miskawaih, dans de Goeje, *Fragmenta hist. arab.*, 26–27; Ibn ad-Dâyâ dans Byzantion, XIV (1939), p. 384 (mort de Nicéphore I); Yâqût, II, 863, IV, 603. Cf. Markwart, *Streifzüge*, 29, 204–6, 342; A. Seippel, *Rerum normannicarum fontes arabici*, 104; Minorsky dans *Ḥudûd al-'âlam*, paragr. 42, 16 et p. 423. Le mot peut aussi désigner les Bulgares de la Volga (par ex. Yâqût, I, 548; Ya'qûbî, *Hist.*, II, 203) ou des peuples indéterminés de la région nord de l'empire (par ex. *Prairies d'Or*, II, 311, 314, *Avertissement*, 191, 195), et également les Burgondes (*Prairies d'Or*, II, 16, III, 66, 78; Ibn Rosteh, 126, 130; cf. Vasiliev, *Harun-ibn-Yahya and his description* . . . , Seminarium Kondakovianum, V (1932), 149, 152.

[25] *De Thematibus*, 44.

[26] Les anecdotes de ce genre feront l'objet d'un article que je me propose de publier ultérieurement.

peut pas être en même temps fils du roi des Rûm. Le conteur, ou le rapporteur de l'histoire, ou Tanûkhî lui-même, a si bien senti l'absurdité de cette situation qu'il a jugé bon d'ouvrir une parenthèse et de donner une explication qui évidemment ne tient pas debout, à savoir que les habitants du pays des Burdjân appellent roi des Rûm le patrice qui gouverne la province des Burdjân. Il n'y a pas de "province des Burdjân" dans l'empire byzantin. Cette expression ne peut désigner que la Thrace, limitrophe du pays des Burdjân. Mais s'il est possible que les Bulgares du peuple confondent l'empereur avec un de ses gouverneurs, comme les Arabes de l'époque antéislamique racontaient qu'ils avaient eu une entrevue avec l'empereur quand ils n'avaient vu que quelque fonctionnaire byzantin du *limes* syrien,[27] le roi des Burdjân, qui n'était certainement pas dupe, ne pouvait être considéré comme capable de faire cette confusion. Or, il regarde bien le jeune homme comme fils du roi des Rûm. Tout laisse entendre que nous nous trouvons en face d'un conte dont le héros était primitivement le fils d'un empereur. Quand il est dit que le père du jeune homme devint roi du pays, mais que le pays ne s'était pas soumis à lui, on pense plutôt à un roi qu'à un gouverneur de province. La même constatation s'impose quand, à la fin du récit, on voit le jeune homme régner, et bien qu'il soit dit qu'il a hérité du patriciat,[28] il fait plutôt figure d'empereur que de patrice.

L'arrière-plan est donc certainement la lutte entre les Grecs et les Bulgares avec ses vicissitudes diverses. Entre le moment où la jeune femme a été tirée du puits et celui où le jeune homme en sort, il y a eu, semble-t-il, une reconquête par les Byzantins d'une partie du territoire des Bulgares, sans que l'autorité byzantine y ait été solidement implantée, et ce fut certainement la situation à diverses reprises dans les régions éloignées des villes.

On peut donc risquer l'hypothèse qu'un épisode particulier des relations bulgaro-byzantines est à la base de tout cela à raison de certaines analogies de situations. Quand Justinien II, fils de Constantin Pogonat, eut en 695 été déposé, mutilé (d'où son surnom de Rhinotmète: au nez coupé) et envoyé en exil dans le thème de Cherson,[29] on sait que, accusé de comploter dans son lieu d'exil, il s'enfuit auprès du roi des Khazares qui lui donna en mariage sa fille Théodora. Il vécut un certain temps avec elle à Phanagoria.[30] Comme

[27] Cf. H. Lammens, *La Mecque à la veille de l'hégire*, 32.

[28] A deux reprises le conteur nous dit que le patriciat se transmet par héritage. C'est inexact: le fils d'un patrice ne devient pas patrice. Voir R. Guilland, *La noblesse byzantine à la haute époque*. Προσφορὰ εἰς Στ. Π. Κυριακίδην. Ἑλληνικά, *Παράρτημα* 4 (1953), 255. Là encore, on pense à l'empereur (voir plus loin).

[29] Voir sur l'histoire de Justinien II à partir de sa déposition, Théophane, éd. de Boor, 369–375, Nicéphore, *Breviarium*, 40–43. La source commune de l'un et de l'autre est une chronique de 713: cf. *Byzantion*, XXII (1952), 346 et *La Nouvelle Clio*, IV (1952), 290.

[30] Dans le presqu'île de Taman, à l'entrée de la mer d'Azov.

l'empereur Apsimaros demandait au khagan des Khazares de lui livrer Justinien mort ou vivant, ce dernier, mis au courant par sa femme qu'un esclave du khagan avait avertie, fit assassiner les chefs régionaux que le khagan avait chargés de le mettre à mort et s'enfuit après avoir envoyé sa femme au pays des Khazares.[31] Après un voyage maritime mouvementé, Justinien arriva au Danube. De là, il envoya un message à Tervel, maître des Bulgares,[32] et lui demanda de l'aider à recouvrer son trône. Tervel accueillit avec honneur l'ex-empereur, lui accorda son aide et, en 705, les deux complices marchaient sur Constantinople avec l'armée bulgaro-slave de Tervel. Justinien trouva le moyen de pénétrer dans la ville par un aqueduc et, profitant de la panique que sa brusque apparition avait provoquée, il s'empara du palais et recouvra son trône (automne 705). Redevenu empereur, il combla Tervel de dons précieux, lui donna le titre de César, qui, bien qu'il eût perdu son importance primitive, n'était pas moins le plus haut titre honorifique à la cour byzantine [33] et faisait participer Tervel aux hommages rendus à l'empereur, assis sur un trône à côté de lui. Après quoi, Justinien envoya une flotte pour ramener à Constantinople sa femme Théodora, qui, dans l'intervalle, lui avait donné un fils. Théodora revint avec son fils Tiberios et reçut le titre d'Augusta.

On peut supposer que les aventures de Justinien II ont donné lieu à des récits divers, déformés et enjolivés et que l'épisode du passage chez les Khazares et du mariage avec la fille (ou la soeur)[34] du khagan a été reporté chez les Burdjân, ceci d'autant plus facilement que l'histoire de Justinien se termine par une alliance avec les Bulgares. Peut-être l'attribution du titre de César au roi des Bulgares Tervel, l'illusion qu'il était devenu ainsi roi des Rûm est-elle à la base de la confusion qui s'est produite dans notre conte entre roi des Rûm et roi des Burdjân. Nous supposons donc que tous ces faits ont donné naissance à un roman qui, parvenu aux oreilles des Arabes de la manière que nous avons indiquée plus haut, ou par la voie obscure qu'emprunte de façon générale la transmission des contes, a pu recevoir chez eux de nouvelles transformations et des additions. Mêlé à une histoire de prisonnier arabe de façon très artificielle, parsemé de traits folkloriques divers et notamment agrémenté de l'épisode de l'enterrement dans un puits du mari et de la femme, qui se retrouve dans les Mille et Une Nuits, il a pris la forme particulière que nous lui voyons dans le *Faradj ba'd ash-shidda*. Il

[31] Le texte de Nicéphore dit qu'il la renvoya auprès de son père, ce qui laisserait entendre que le khagan était non son frère, mais son père (comme dans notre conte). Le même auteur dit que Théodora fut avertie par un esclave de son père.

[32] Depuis 701: Runciman, *op. cit.*, 30.

[33] Cf. Bury, *Administrative System*, 22.

[34] Voir la note 31.

est possible que le récit ait été apporté au monde arabe par un prisonnier arabe ayant séjourné en Thrace. Mais si le prototype de l'histoire du patrice est constitué par les aventures de Justinien II chez les Khazares et chez les Bulgares, il est évident que nous dépassons le cadre chronologique donné au début du conte. Il est en effet difficile que cette histoire ait pu être racontée à ʿAbdalmalik. Celui-ci est mort en octobre 705,[35] c'est-à-dire à l'époque même où Justinien II recouvrait son trône. Le cadre chronologique est donc tout à fait artificiel en ce cas, en ce qui concerne l'histoire du patrice tout au moins, et le plus vraisemblable est qu'il s'agit ici de deux récits indépendants l'un de l'autre, très différents, malgré les similitudes du thème de la délivrance après l'angoisse, qui ont été amalgamés pour les besoins de la cause. L'un, l'aventure du prisonnier arabe peut remonter à l'époque omeyyade, mais l'autre, l'aventure du patrice, est marqué de traits qui trahissent une époque postérieure au règne même d'ʿAbdalmalik. Il y a même dans le conte du patrice l'écho d'un épisode des relations bulgaro-byzantines qui nous reporte au IXe siècle. La mention d'une paix conclue entre Grecs et Bulgares peut faire penser à des dates très différentes en dehors de la période de bons rapports à l'époque de Tervel et de Justinien, mais la précision d'une trêve de trente ans entre les deux peuples nous reporte forcément à la paix que signèrent Omurtag, successeur de Krum, et Léon V l'Arménien dans l'hiver de 815–816[36] et qui, après les guerres sanglantes du VIIIe siècle et du début du IXe, partagea la Thrace entre les deux empires et rétablit la situation qui avait été celle des deux belligérants quelque temps après la mort de Justinien II, lors du traité de Tervel avec Théodose III.[37] Aucune des nombreuses trêves conclues avant celle de 815–816 ne comportait une pareille clause; ce n'est donc guère qu'à cette dernière qu'il puisse être fait allusion ici. Ibrâhîm ibn al-Mahdî a pu avoir connaissance de la trêve de trente ans, et c'est peut-être à lui que ce détail doit de s'être glissé dans un récit dont le fond semble remonter à une époque antérieure.

Tel est, semble-t-il, l'arrière-plan historique de la partie de notre conte intéressant l'histoire des rapports entre Byzance et les Bulgares.[38]

L'ensemble du récit de Tanûkhî comporte aussi, à côté de traits historiquement vraisemblables, un certain nombre de thèmes plus ou moins légen-

[35] Au milieu de shawwâl 86 = 25 septembre – 23 octobre 705.

[36] Theophanes cont., 31, Genesius, 41; Runciman, *op. cit.*, 73–78.

[37] Voir les conditions de la paix de 716 dans Runciman, *op. cit.*, 32–33.

[38] Il y a à l'époque du roi bulgare Krum (808–814) un épisode dans lequel un Arabe joue un rôle. Mais cela n'a probablement qu'un rapport très lointain avec notre conte. Il s'agit d'un Arabe converti au christianisme, établi à Andrinople et très versé dans l'art des machines de guerre. N'ayant pas obtenu dans l'empire byzantin les honneurs et les richesses qu'il espérait, il passa aux Bulgares et seconda puissamment Krum dans les succès qu'il remporta sur les Byzantins. Voir Théophane, éd. de Bonn, 776.

daires. Dans la partie relative au prisonnier arabe apparaissent des motifs que l'on retrouve dans d'autres contes de ce genre: tel, celui de la cruauté à l'égard des prisonniers, et, à l'opposé, celui de la sympathie pour le prisonnier musulman, de même que celui de la controverse théologique dont le Musulman sort vainqueur. Dans le tirage au sort des patrices qui doivent recevoir les captifs nous avons un trait purement arabe et antéislamique. Le tirage au sort par les flèches, le *maisir*, auquel un auteur arabe Ibn Qotaiba a consacré un petit livre,[39] était surtout en usage dans l'Arabie païenne. La mention de lieux de captivité plus rigoureux les uns que les autres provient certainement d'une observation faite par des prisonniers: elle se retrouve sous une forme différente dans les géographes arabes à propos des prisons byzantines.[40] Le souci qu'a le patrice grec de ne pas troubler les habitudes alimentaires des Musulmans est un trait attesté aussi par les géographes arabes.[41]

Le récit relatif au fils du patrice abonde en thèmes folkloriques: l'oncle sans enfant mâle et qui fait éduquer son neveu pour lui succéder; le jeune prince élevé dans des principes chevaleresques loin des villes et des palais, et devant subvenir à sa nourriture par la chasse; le captif devenu précepteur de la fille du roi; la fille du roi s'éprenant de son esclave; la révélation de l'origine royale du captif par les connaissances équestres de ce dernier; la consolation par la vue du portrait; le choix de l'époux par la jeune fille (svayamvara); l'obligation pour chacun des époux de suivre son conjoint dans la mort; l'enterré vivant dans un puits; la délivrance miraculeuse; le retour de l'enfant disparu dans sa famille.

Comme nous l'avons dit plus haut nous n'étudierons pas chacun de ces thèmes. Nous nous bornerons à signaler quelques rapports entre notre récit et le recueil des Mille et Une Nuits, en particulier dans les aventures de Sindbad le Marin, ce qui laisse penser à un conte d'origine orientale transféré dans un cadre historique bulgaro-byzantin. Lors de son quatrième voyage,

[39] *Kitâb al-maisir wa'l-qiddâḥ*. Voir sur le *maisir*, *Encyclopédie de l'Islam*, s.v.

[40] Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, II, 2e part., 412. Dans ce passage, Ibn Ḥauqal nous dit qu'il y a comme lieux de détention la Prison du Palais (Dâr al-Balâṭ) et quatre prisons situées chacune dans un thème (Thracésiens; Opsikion; Bucellaires; Nouméra, dans ce dernier cas par confusion entre un thème et un corps de troupe tagmatique); celles des Thracésiens et de l'Opsikion sont les plus douces, car les prisonniers n'y ont pas de chaînes. La plus rigoureuse est celle de Nouméra d'où l'on passe au Dâr al-Balâṭ. Mais selon Hârûn ibn Yaḥyâ (Vasiliev, 385), il y a quatre prisons au palais. On a remarqué depuis longtemps que, dans la relation de Hârûn, il y a une confusion entre prison (ḥabs, حبس) et armée (djaish, جيش), et Vogt dans le Commentaire du *Livre des Cérémonies*, I, 57, a noté que les quatre prisons de Hârûn, qui doivent être à la Chalcé, sont simplement des corps de garde comme les Nouméra. Notre récit confirme l'observation d'Ibn Ḥauqal selon laquelle certains thèmes avaient une prison particulière pour les captifs musulmans; il est à remarquer que ce sont trois thèmes d'Asie Mineure occidentale.

[41] Vasiliev, *op. cit.*, 388, 431.

Sindbad jeté par un naufrage dans une île et capturé par des noirs s'échappe et arrive chez un roi qui le reçoit avec bonté et le comble de faveurs quand Sindbad lui fait connaître l'usage de la selle, du mors et de l'étrier. Il épouse une dame de la cour, mais sa femme étant venue à mourir on l'enterre vivant avec elle conformément à l'usage du pays. Il se nourrit d'abord des sept pains qu'on avait coutume de mettre avec une cruche d'eau dans le cercueil du vivant, puis de ceux qu'apportent avec eux les enterrés vivants successifs, qu'il tue. Il s'échappe ensuite du puits à la manière d'Aristomène.[42]

L'obligation pour chacun des époux de suivre son conjoint dans la mort n'est pas une coutume en usage chez le peuple dont il est question dans notre récit. On ne trouve rien de semblable dans la Relation d'Ibn Faḍlân sur l'ambassade du calife Muqtadir auprès du roi des Bulgares de la Volga. Par contre on sait que, chez les Slaves, quand un homme meurt, sa femme, si elle l'aime, se suicide,[43] mais le conjoint n'est jamais enterré vivant. Placer le mort sur un lit, ou quelque chose d'analogue (barque, traineau) mettre à côté de lui des vivres et de la boisson se pratiquait chez les anciens Rûs,[44] mais enterrer vivant un conjoint d'un mort semble être un détail qui provient d'une fausse interprétation de coutumes indiennes bien connues.

Nous ne savons si notre interprétation du conte de Tanûkhî, en ce qui concerne les éléments historiques qu'il semble contenir, sera acceptée par les spécialistes de l'histoire de Byzance ou de celle des Bulgares, mais nous avons pensé qu'il ne serait pas inutile de faire connaître cette histoire romanesque qui, à notre connaissance, n'a jamais encore été étudiée en détail.[45]

[42] *Mille et Une Nuits*, éd. Beyrouth, III (1909), 300–303. Cf. Chauvin, *Bibl. des ouvr. arabes*, VII, 19 avec l'indication des parallèles, et pour d'autres exemples, VII, 74, VI, 165; S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature* (Helsinki, 1932–1936), S. 123, 12: N. Elisséeff, *Thèmes et motifs des Mille et Une Nuits*, 141.

[43] *Ḥudûd al-'âlam*, 158.

[44] *Ḥudûd al-'âlam*, 159; cf. Ibn Faḍlân *apud* R. P. Blake and R. N. Frye, "Notes on the Risâla of Ibn Faḍlân," dans *Byzantina-Metabyzantina*, I, part II (1949), 17–18; voir aussi L. Niederlé, *Manuel de l'antiquité slave*, II (Paris, 1923–1926), 45–46.

[45] Dans les analyses qui ont été données du *Kitâb al-faradj ba'd ash-shidda* notre récit est signalé sans être examiné de façon détaillée. Wiener (voir plus haut), p. 140 se borne à indiquer qu'il s'agit d'une histoire qui se passe à l'époque d''Abdalmalik. Gabrieli, dans son étude pénétrante sur la valeur littéraire et historique de l'ouvrage, a noté que ce récit témoigne d'un assez mauvais arrangement et n'a pas le réalisme descriptif, la vivacité, la logique et la vraisemblance psychologique de l'action que l'on trouve dans les autres contes du livre. Il a bien vu le rapport avec les voyages de Sindbad. La mention des Burdjân lui a fait supposer que les aventures du patrice se déroulent dans la région du Caucase.

XVII

LES SOURCES ARABES DE L'HISTOIRE BYZANTINE AUX CONFINS DES Xe ET XIe SIÈCLES

(Cet article est le développement d'une communication faite au congrès des Byzantinistes de Munich en 1958.)

La deuxième partie du xe siècle et la première partie du xie sont une des époques les plus brillantes de l'empire byzantin, celle où il a remporté les plus grands succès sur ses ennemis musulmans, tout au moins en Orient, car il n'a pas connu la même réussite en Occident, mais à la fin de laquelle se remarquent aussi des symptômes de décadence. Les sources arabes, pour cette période, apportent une contribution non négligeable à l'histoire de la politique extérieure de Byzance dans ses rapports avec les Arabes. En ce qui concerne les autres peuples avec lesquels Byzance fut en rapports, les chroniques arabes sont moins bien renseignées et n'y font souvent aucune allusion. Il en est de même pour la politique intérieure de Byzance qui, mis à part les changements de règne, l'assassinat d'un empereur ou autres événements marquants, n'intéresse pas le monde arabe. Mais on doit faire une exception pour un historien arabe chrétien, Yaḥyâ b. Sa'îd, dont l'ouvrage apporte pour cette époque une des contributions les plus importantes à l'histoire de Byzance, aussi bien intérieure qu'extérieure.

I. Les documents.

Pour cette époque, il n'existe guère que des sources de caractère narratif. Rares sont les documents originaux qui nous ont été conservés par les historiens, par des recueils de lettres de secrétaires de chancellerie, par des manuels de rédaction à l'usage des secrétaires, ou par quelques autres ouvrages.

Je rappelle que nous possédons, dans cet ordre d'idées, une lettre de l'émir d'Égypte à l'empereur Romain Lécapène, que j'ai traduite

autrefois et dont j'ai à nouveau donné la traduction dans le deuxième volume de l'édition française de Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, mais qui concerne la première partie du xe siècle, des lettres sur la capture du Domestique Mélias en 972, que j'ai données dans les Mélanges H. Grégoire, deux documents sur les rapports de Bardas Skléros avec les Buyides de Bagdad que j'ai publiés dans les Actes du Congrès de Rome de 1936, parus dans le tome V des *Studi Bizantini e Neoellenici* en 1939. De même nous possédons deux lettres du calife fâtimite al-Mu'izz au sujet de l'expédition byzantine contre la Crète en 960. Elles nous ont été conservées dans un ouvrage d'un des familiers de ce calife, le cadi, juriste et historien Abû Ḥanîfa an-No'mân, intitulé *al-Madjâlis wa'l-Musâyarât* (Réunions et Causeries), où il rapporte les entretiens qu'il a eus avec ce calife et cite des documents administratifs. Ces lettres ont été publiées dans un travail consacré au calife al-Mu'izz par deux auteurs égyptiens modernes (1). En voici la traduction :

1o Lettre d'al-Mu'izz à Abû'l-Ḥasan 'Alî al-Ikhshîd (2) pour lui demander de porter secours aux Musulmans de Crète.

« Dieu-gloire à Lui!-nous a comblés de Sa générosité et nous a donné le secours de Son aide et de Son soutien, comme nous le voyons, par Sa force et Sa puissance, par Son appui et l'octroi du triomphe sur nos ennemis. Il nous a permis d'éloigner les mains des Infidèles du but vers lequel elles s'allongeaient, c'est-à-dire porter la guerre vers nos régions et en attaquer les habitants. Nous avons appris que tu as manifesté l'intention de partir pour la guerre sainte et de porter secours à ces gens au moyen de navires venant de chez toi. Par ma vie, c'est toi qui es le plus apte à accomplir cette œuvre parce qu'ils sont proches de toi, qu'ils ont des liens avec toi, qu'ils fournissent des vivres à ton pays et qu'ils sont comme toi soumis à une même obédience. Si nous te les avions confiés et si nous les avions négligés, ni eux, ni toi n'auriez eu le moindre argument à faire valoir contre nous. Mais nous avons choisi d'aider la nation de notre ancêtre Moḥammed et nous ne pensons pas que nous devons nous en abstenir alors que nous avons mis notre espoir en lui et qu'eux, dans le même espoir, s'en sont remis à nous. Nous ne mettrons pas d'obstacles entre (le devoir) de la guerre sainte dans la voie de Dieu et toi et nous ne t'empêcherons pas de réaliser les espoirs que tu as formés. Que la nouvelle qui t'est parvenue de l'envoi de nos vaisseaux ne te détourne pas de la résolution que tu as prise, qu'elle ne te

(1) Hassan Ibrahim Hassan et Taha Ahmed Sharaf, *Al-Mu'izz li-dîn-illâh*, Le Caire, 1948, p. 303-304 et 321-322. L'ouvrage d'an-No'mân est encore en grande partie manuscrit. Voir plus loin.

(2) Il règne sur l'Égypte à partir du 12 janvier 961.

fasse pas redouter quelque chose de notre part pour ceux que tu enverras et pour tes vaisseaux. Car nous sommes lié envers toi par le pacte d'Allâh et Sa promesse, qui garantissent que nous nous tiendrons toujours avec les tiens sur le chemin du bien, que nous les considérerons de la même façon que nos propres hommes, que nous les ferons participer aux prises que Dieu nous accordera, que nous les traiterons en cela comme en d'autres choses de la même façon que nos hommes et que vos bateaux seront sur le même pied que les nôtres jusqu'à ce que nous ayons la victoire, s'il plaît à Dieu, et qu'ils s'en retournent auprès de toi victorieux ou bien qu'il en soit de l'ordre de Dieu et de notre destinée comme Il le voudra. Sache cela et fais-nous confiance. C'est en cela que réside la victoire mutuelle des Musulmans sur leur ennemi, leur unanimité dans leur foi, l'exaltation de la religion de Dieu et l'humiliation de Ses ennemis. Nous t'avons aplani le chemin. Dieu nous est garant de notre parole. Si tu es d'avis de choisir (la voie) de la guerre sainte, agis de façon à envoyer tes navires jusqu'au port de Ṭobna de la région de Barqa, car ce port est proche de l'île de Crète. Le rassemblement de tes troupes avec nos vaisseaux aura lieu dans ce port au premier jour de Rabî' second (de l'année 350) avec l'assistance de Dieu, par Sa puissance, Son appui, Son secours et Son aide. Si tel n'est pas ton avis, nous t'aurons fait parvenir une mise en demeure et un bon conseil et nous serons libéré de l'obligation que nous avions à ton égard.

Pour nous, grâce à la puissance de Dieu et à Sa force, à Son appui, Son assistance et Son aide, nous pourrons nous passer de toi et d'autres. Nous sommes fermement résolu à envoyer nos vaisseaux, nos hommes et notre armement ainsi que tous les moyens que Dieu nous a donnés et qu'Il a mis en notre pouvoir, grâce à quoi nous pensons que Sa puissance et Sa force nous aideront à parvenir aux buts que nous nous proposons et vers lesquels nous nous dirigeons. Nous demandons l'aide de Dieu et c'est en Lui que nous nous confions, sur Son aide que nous comptons. Il nous suffit et c'est un excellent garant. »

Les géographes arabes ne connaissent pas un port de Ṭobna en Cyrénaïque. Il ne peut s'agir de Ṭobna d'Ifrîqiya. Le contenu de cette lettre est curieux, car il semble bien montrer que l'Ikhshidite se défiait — à juste titre — du Fâṭimite et n'était guère disposé à coopérer avec lui. Le mois de Rabî' second commence le 20 mai 961.

2° Menace d'al-Mu'izz à l'empereur de l'État byzantin au sujet de sa prise de possession de la Crète.

« An-No'mân a dit : L'imâm al-Mu'izz donna l'ordre d'écrire à ce sujet à l'empereur et dicta la lettre au secrétaire en présence de ceux qui étaient devant lui. Il le fit avec des phrases comme je n'en ai jamais entendu de plus énergiques et de plus éloquentes. Après lui avoir laissé le choix de

l'alternative suivante : ou qu'il renonçât à la guerre contre les habitants de la Crète ou que le calife dénonçât le pacte conclu avec lui, comme le Prophète avait dénoncé le pacte conclu avec les Arabes infidèles et avait envoyé 'Alî avec une lettre qu'il leur lut dans leur foire solennelle, en raison de la parole d'Allâh, le plus véridique de ceux qui parlent : « Si tu crains une trahison de la part d'un peuple, dénonce le pacte conclu avec eux. » (Coran 8, 58 : Le Butin), après cette introduction, il dit dans sa lettre :

« Il n'apparaît pas que les habitants de la Crète, avant ce jour, aient fait appel à un autre souverain que nous. Aujourd'hui, en tout cas, ils se sont tournés vers nous et nous ont appelé à leur secours. C'est une situation qui te fait une obligation vis-à-vis de nous d'observer parfaitement le pacte de paix en t'empressant de les laisser tranquilles et en t'abstenant de te mettre en travers de leur route. Les obstacles qu'opposent les injustes aux justes ne font pas cesser le bon droit de ceux-ci, quand bien même les injustes remporteraient la victoire sur leur juste cause; bien plus, Dieu leur fait comprendre ainsi que le bon droit est de leur côté.

La Crète et les autres pays du monde sont à nous, en vertu du don que Dieu nous en a fait et parce qu'il nous a mis à la tête du monde. Nous obéissent sur terre tous ceux qui nous obéissent, sont rebelles à nos ordres ceux qui nous sont rebelles. Leur obéissance n'entraîne pas pour nous l'obligation de régner (effectivement) sur eux, et leur rébellion ne nous crée pas un droit de les abandonner. S'il en était ainsi, le pouvoir serait à eux et non à Dieu qui nous en a gratifié, ni à nous. S'ils le veulent, ils nous obéissent, et, s'ils le préfèrent, ils nous refusent l'obéissance. Dans les deux cas, cela appartient à Dieu à qui est tout ce qui est dans les cieux et sur la terre. C'est Lui qui nous a élu, nous a mis en possession de cela et nous l'a donné. Si cela appartenait aux créatures, Il ne nous aurait pas donné la faculté de combattre ceux d'entre eux qui refusent de nous obéir, ni de recouvrer ce qu'ils ont arraché de nos mains par la force, lorsque Dieu nous en accorde le pouvoir et la force de le faire.

Si tu prétends autre chose que cela et juges que ce qui est entre tes mains est à toi (sache que) Romain (3) a usurpé tes pouvoirs et ceux de ton père avant toi, puis, un revirement de la fortune s'est produit en votre faveur à tous les deux contre lui. Si tu considères que celui qui s'est approprié (4) quelque chose et s'en est rendu maître en a la propriété à l'exclusion du détenteur du droit légitime qui le possédait, il ne convenait ni à toi ni à ton père de se révolter contre Romain (Lécapène) et d'arracher de ses mains le pouvoir qui lui était échu. Telle est la voie des justes à notre avis. Si tu professes la même doctrine, tu agiras avec équité, mais si tu l'ignores, ton ignorance n'est pas un argument contre ceux qui la reconnaissent.

Si tu continues à faire la guerre à ceux qui ont fait appel à nous, le pacte

(3) C'est-à-dire Romain Lécapène.
(4) Lire *iḥtâza* au lieu de *iḥtadjaza*.

que nous avons conclu avec toi est dénoncé. Et fais attention à toi et à ceux de ta religion, car nous engagerons la lutte contre toi et contre eux, avec l'aide et le soutien de Dieu. Il n'y a de puissance et de force qu'en Lui. »

L'argumentation d'al-Mu'izz semble montrer qu'il y a eu précédemment entre les deux chancelleries un échange de lettres au sujet de l'expédition de Crète, et que celle-ci répond à une autre de l'empereur. Elle est évidemment adressée à Romain II et le Romain désigné sous ce seul nom dans le texte est Romain Lécapène. En disant que ce dernier a usurpé aussi bien les pouvoirs de Romain II que ceux de son père Constantin Porphyrégénète, le calife fait sans doute allusion non seulement à l'usurpation de Romain Lécapène, mais encore au fait que le fils de Romain Lécapène, Christophore, obtint en 921 le titre de co-empereur et par suite d'héritier présomptif qui revenait à Romain, fils de Constantin Porphyrégénète.

L'intervention du calife fâṭimite est signalée dans Ibn al-Athîr (5) sous l'année 351. Selon lui, les Crétois avaient adressé une demande de secours au calife fâṭimite à la suite de laquelle celui-ci expédia des troupes qui, dit-il, furent victorieuses et réduisirent en captivité les Grecs qui étaient dans l'île. De même l'historien persan Haydar Râzî, cité par Quatremère dans son article sur la *Vie d'al-Moëzz* (6), dit que le gouverneur de Crète, se voyant hors d'état de repousser l'attaque byzantine qui se préparait, se déclara vassal d'al-Mu'izz et implora son secours; al-Mu'izz fit partir un corps expéditionnaire pour défendre l'île; ce corps arriva alors que les Grecs avaient déjà attaqué, prit l'ennemi par derrière et en fit un grand carnage. Quatremère a supposé qu'il s'agissait d'une expédition grecque antérieure à celle de Nicéphore Phocas. Mais il ne peut s'agir de celle de Constantin Gongylès en 949 (7); le contenu des deux lettres s'oppose à cette hypothèse. Y eut-il réellement une expédition fâṭimite? Malgré l'affirmation d'Ibn al-Athîr, il est permis de la mettre en doute, comme l'a fait Gibb dans l'article de L'Encyclopédie de l'Islam consacré à al-Mu'izz. Il semble bien que le calife, que l'émir d'Égypte ne soutint pas, ne put envoyer un secours efficace à la Crète. Toutefois la menace de dénoncer le traité fut mise à exécution et les opérations reprirent en Italie.

(5) Cf. Fagnan, *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, p. 363.
(6) JA, 3e série II (1836), 2, p. 422.
(7) Sur laquelle voir Vasiliev, *Byzance et les Arabes, La dynastie macédonienne* (éd. russe), p. 285-286 et cf. Schlumberger, *Un empereur byzantin au Xe siècle*, p. 38 sq.

L'importance de l'ouvrage du Cadi an-No'mân, *al-Madjâlis wa'l-Musâyarât*, dont seuls quelques passages ont été édités, a été signalée aussi par S. M. Stern, dans son article de Byzantion XX (1950), *An Embassy of the Byzantine Emperor to the Fatimid Caliph al-Mu'izz*, dans lequel il a donné, tirés de cet ouvrage, le texte et la traduction d'un discours adressé par le calife à l'ambassadeur byzantin de l'ambassade de 346/957-8, avec l'intention de le convertir. Examinant les circonstances de l'envoi de cette ambassade, Stern a montré, d'après le même auteur et d'après l'histoire des Fâṭimiṭes composée par un missionnaire ismaélien du xve siècle, Idrîs, intitulée *'Uyûn al-akhbâr* (Les sources des traditions), qui reproduit des passages de l'ouvrage du Cadi an-No'mân, que, fait ignoré jusque-là, il y avait eu une véritable alliance de l'empire avec les Omeyyades d'Espagne contre les Fâṭimites, et que la flotte espagnole avait coopéré avec la flotte byzantine au large de la Sicile en 345/956-7. Il montre aussi que le calife al-Mu'izz a probablement composé un traité intitulé *L'Épître Chrétienne (ar-Risâla al-masîḥiya)* à l'adresse de l'empereur pour tâcher de le gagner à la doctrine de la condamnation de l'Incarnation, et, peut-être, l'inviter à se convertir à l'islam.

Un autre groupe de documents est constitué par la liste et la description des cadeaux envoyés par les empereurs aux xe et xie siècles à divers souverains ou émirs musulmans. Ils sont contenus dans un ouvrage de la fin du xie siècle, le *Kitâb adh-dhakhâ'ir wa't-tuḥaf* (Livre des Trésors et des Cadeaux) souvent cité par Maqrîzî à propos des trésors fâṭimites, et dont on a longtemps ignoré l'auteur. Un manuscrit de cet ouvrage a été découvert en 1951 en Turquie par Muḥammad Ḥamidullâh qui m'avait aimablement communiqué un certain nombre de passages relatifs aux échanges d'ambassades entre Byzance et les souverains musulmans. J'ai signalé cette découverte et ces passages dans ma communication au Congrès de Munich en 1958. Depuis, M. Ḥamidullâh a donné une édition du livre (8) et réussi à trouver le nom de l'auteur, le Cadi ar-Rashîd Abû Isḥâq Ibrâhîm al-Ghassânî, qui fut d'abord au service du Buyide Abû Kâlidjâr à Bagdad, puis passa en Égypte où il mourut après 463/1070-1071. Il a d'autre part publié dans un numéro récent de *Arabica* la traduction des passages de cet ouvrage relatifs aux relations diplomatiques de l'Europe (y compris Byzance) avec l'Orient musulman (9).

(8) Édité dans la série *The Arab Heritage*, sous les auspices du gouvernement de Kuwait, no 1, Kuwait, 1959, avec une introduction de Salah ad-dîn Munajjid.
(9) M. Hamidullah, *Nouveaux documents sur les rapports de l'Europe avec l'Orient au*

Nous y trouvons entre autres la liste, avec description détaillée, d'objets envoyés en présents par l'empereur Romain Lécapène au calife ʿabbâside ar-Râḍî en 938 (10) dont nous dirons un mot plus loin. Cette description provient peut-être de l'historien Thâbit b. Sinân. Plusieurs articles ont trait aux relations entre les empereurs et les califes fâṭimites. L'un énumère les cadeaux (selles, étriers et brides) envoyés par un empereur non nommé au calife al-Muʿizz après son entrée en Égypte, donc après 973 (ramaḍân 362/juin 973). Le calife al-Muʿizz étant mort en janvier 975, l'empereur en question ne peut être que Jean Tzimiscès. Comme celui-ci était en guerre avec le Fâṭimite, M. Hamidullâh a quelques doutes sur cette ambassade. Mais il y eut réellement une ambassade d'un nommé Nicolas, qui se trouvait au Caire peu de temps avant que le calife ne mourût. Le calife rappela à l'ambassadeur que lorsqu'il l'avait vu précédemment à Mahdîya, il lui avait prédit qu'à la prochaine ambassade ce serait au Caire qu'il viendrait le saluer. L'ambassadeur ne cacha pas au calife malade qu'il l'avait trouvé changé, et, en effet, peu de jours après le départ de Nicolas, le calife mourut (12). Il peut donc s'agir d'une ambassade qui eut lieu après la fin des hostilités en Syrie. Un autre document mentionne des cadeaux de Basile II à un émir de Sicile, un autre une ambassade de Basile II à al-Ḥâkim et note qu'à cette occasion le calife fit décorer la salle de réception de tentures apportées de Kairouan par al-Muʿizz (13). Le même auteur

Moyen Age, Arabica VII (1960), p. 281-300, avec un index des termes techniques. C'est dans l'introduction de cet article qu'est élucidée la question de la personnalité de l'auteur, rendue difficile par le fait que trois personnages de la même famille ont porté le surnom de al-Qâḍî ar-Rashîd.

(10) La description des objets en question comporte un certain nombre de mots traduits uo transcrits du grec. Le texte à la fin de la description dit : « L'interprète demande une certaine indulgence pour la description des objets, car je ne les ai pas regardés (exprès) afin de les décrire. Que le salut soit sur le calife... » Ces phrases proviennent sans doute du traducteur officiel qui a établi la liste plutôt que de l'auteur du livre. Ces documents mériteraient une étude spéciale des noms, comme aussi de la nature des objets. Dans celui-ci, p. 286-288 de la traduction, p. 60-65 du texte, on reconnaît par exemple, p. 286, les mots grecs κάδος, vase ou cruche, et φλασκίον, bouteille. Nardjîs est peut-être νάρθηξ, au sens de cassette. Sur φλασκίον et κάδος, voir Ph. Koukoulès, Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός, II, 108 et 110; cf. Constantin Porphyrogénète, *Cérémonies*, Commentaire, II 509.

(11) P. 290-291.

(12) Sur cette ambassade, voir outre Ibn al-Athîr sous l'année 365, Ibn Abi Dinar, *al-Mu'nis fî akhbâr Ifrîqiya wa-Tûnis*, p. 64-65; Quatremère, *op. cit.*, p. 131; Amari, *Bibl. ar.-sic.*, Testo, App. 11-12, trad. II, 281-282; Amari, *Storia*, 2e éd., II, 319-321.

(13) P. 291 et 297. Pour l'ambassade à al-Ḥâkim, il s'agit sans doute de celle qui aboutit à la paix de 1001. Cf. Yahya, dans Rosen, *Basile le Bulgaroctone*, p. 336-338, Yaḥyâ-Patr. Or. XXIII/3, p. 460-461; Ibn al-Qalanisi, *Ta'rîkh Dimashq*, 54-55; Abu Shudja', vol. III de *The Eclipse of the Abbasid Caliphate*, 230; Ibn al-Athir sous 386; Schlumberger, *Epopée Byzantine*, II, 201 sq.

parle aussi de deux ambassades envoyées par Constantin Monomaque (1042-1055) au calife fâṭimite al-Mustanṣir, l'une en 437/1045-6 et l'autre en 444/1052-3 (14). Nous savons d'ailleurs que, pendant tout le règne de cet empereur, les relations avec le calife fâṭimite furent excellentes et que l'un et l'autre échangeaient souvent lettres, ambassades et présents. Le calife, nous dit Skylitzès, envoya à l'empereur un éléphant et une girafe dont parle également Attaliatès. Psellos, historien et favori de Constantin, note que l'empereur lui confia souvent le soin d'écrire au calife en lui prescrivant d'employer pour lui-même des paroles d'humilité et au contraire d'exalter la grandeur du calife, ce dont s'indigne Psellos qui de sa propre autorité changea parfois les formules (15). D'autres documents ont trait à des cadeaux envoyés par Michel (Stratiôtikos probablement) à la mère d'al-Mustanṣir (16), ou par le tout-puissant émir fâṭimite Nâṣir ad-daula, un descendant des Ḥamdanides, en 463/1071 à Romain Diogène (17). Un autre mentionne un vêtement d'apparat du même Romain Diogène, tel que le vit sur l'empereur la même année 463 l'ambassadeur fâṭimite, ainsi que le trône et le sellion *(sillîn)* des empereurs et les couronnes impériales (18). Enfin le même auteur nous décrit en détail le manteau de feutre pris à Romain Argyre à la bataille d'Alep (19) en 422/1030 et qui passa aux mains des Fâṭimites quand ils prirent Alep en 429/1037-8 : il était garni de perles sur les pans, les manches et les échancrures; sur le dos et sur la poitrine, il était décoré de croix d'or incrustées de rubis (20). Ces documents sont d'une réelle authenticité, — les objets ont été vus par l'auteur

(14) P. 288-289. Il est évident qu'en ce qui concerne la seconde ambassade, il y a une erreur soit dans le nom de Michel (Stratiôtikos) qui règne de 1056 à 1057, soit dans la date. Il est dit ici que, à son retour, l'ambassadeur passa à Jérusalem et remit des présents de l'empereur à l'Église de la Résurrection. L'indication chronologique : jour de Pâques du mois de Barmûdeh (Pharmuti) 1069 de l'ère de Dioclétien, a été corrigée par M. Hamidullâh en 769 et cela correspond, dit-il, à Pâques 1054. Il fait remarquer que cela ne s'accorde pas avec l'année hégirienne indiquée, 444/3 mai 1052-22 avril 1053. Mais, si l'on consulte la table chronologique du P. Grumel, *Traité d'Etudes byzantines*, I. *La Chronologie*, p. 255, on voit que Pâques, en l'année dioclétienne 769, tombe le 11 avril 1053, onze jours avant la fin de l'année hégirienne 444. Pâques 1054 (3 avril) tomberait au contraire dans l'année hégirienne 445/23 avril 1053-11 avril 1054 et dans l'année dioclétienne 770. C'est donc bien Pâques 769 (1053) dont il s'agit ici, et l'empereur n'est pas Michel, mais Constantin Monomaque. Il y a donc une double erreur, qu'il est difficile de s'expliquer.

(15) Psellos, éd. Renaud, II, 64; Skylitzès-Cedrenus, II, 607; Attaliatès, 48; Cf. Schlumberger, *Epopée byz.*, III, 607-612.

(16) P. 290.

(17) P. 291.

(18) P. 297-298.

(19) Improprement ainsi désignée (voir plus bas).

(20) P. 292.

sans aucun doute dans les Trésors du Grand Palais des Fâṭimites — et ils pourraient faire l'objet d'une étude complémentaire de celles qu'ont faites Inostrantsev, puis Becker sur les Trésors des Fâṭimites. Mais du point de vue historique pur, on déplore qu'ils ne nous donnent pas en détail les raisons politiques de ces ambassades ni les circonstances dans lesquelles elles furent envoyées.

II. Les historiens arabes contemporains de cette période.

Il existe plusieurs historiens arabes contemporains de cette période, mais leurs œuvres ne nous ont pas toujours été conservées. Cependant, comme les auteurs arabes copient souvent servilement leurs devanciers, sans d'ailleurs toujours les citer nommément, il est parfois possible de retrouver chez des historiens postérieurs des fragments d'auteurs antérieurs. Tout au moins les ont-ils utilisés. Des auteurs comme Ibn al-Athîr ou Ibn Khaldûn ont repris bien souvent, en l'abrégeant, l'essentiel de leurs prédécesseurs.

Pour la seconde partie du xe siècle, un des historiens les plus importants était Thâbit b. Sinân, un médecin, dont la chronique allait vraisemblablement jusqu'en 973-974, peut-être même 975. Mais son ouvrage est perdu. Il a été utilisé par Ibn Miskawaih dont le livre, qui s'arrête à 970-980, a été traduit par Margoliouth. Il n'est d'ailleurs pas très important pour l'histoire des relations arabo-byzantines, malgré certains passages dont j'ai tiré profit dans mon *Histoire de la dynastie des Hamdanides*.

La période postérieure à celle qui était couverte par Thâbit b. Sinân a été traitée par Hilâl aṣ-Ṣâbi', dont l'histoire, perdue également, allait jusqu'à 1055, et commençait, non en 975, comme on le pense généralement, mais avant cette date, car l'historien du XIIIe siècle Sibṭ Ibn al-Djauzî nous a conservé une citation textuelle de Hilâl aṣ-Ṣâbi' pour l'année hégirienne 361, c'est-à-dire 971-972 de notre ère. Pour ces années-là, Hilâl devait sans doute reprendre et copier Thâbit. De nombreux passages de Hilâl doivent aussi sans doute se retrouver dans l'*Histoire de Damas* d'Ibn al-Qalânisî, mort en 1160, qui continue Hilâl à partir de 1055, mais raconte aussi les événements des années antérieures : le texte que nous avons commence à 974. C'est une question extrêmement complexe que de déterminer la date exacte à laquelle finissait Thâbit b. Sinân et commençait Hilâl aṣ-Ṣâbi', puisque nous n'avons ni l'original de Thâbit, ni celui du début de Hilâl, et, d'autre part, de préciser ce qui, dans la première partie d'Ibn al-Qalânisî, provient de Hilâl ou dérive d'autres sources.

Toujours est-il que c'est dans Ibn al-Qalânisî, dont nous possédons une édition par Amedroz (1908), que nous trouvons des passages intéressant l'histoire byzantine et qui valent la peine d'être traduits. C'est à lui ou à sa source que nous devons le récit le plus complet, je crois, de la campagne de Jean Tzimiscès en Syrie en 975 et en particulier de son entrevue avec le Turc Alptekîn, alors maître quasi indépendant de Damas (21). Les faits principaux sont racontés assez brièvement par Yaḥyâ b. Sa'îd (22), avec plus de détails par le Syrien Abû'l-Faradj (23), qui semble avoir ici la même source qu'Ibn al-Qalânisî, mais aucun de ces récits n'a l'ampleur et la précision de celui d'Ibn al-Qalânisî. Il serait intéressant de rechercher quelle est la source d'Ibn al-Qalânisî. Son récit provient-il de Hilâl aṣ-Ṣâbi', ou, en dernière analyse, de Thâbit b. Sinân? La question ne peut être examinée ici (24). Voici la traduction de ce récit :

« Il arriva que cette année-là, Ibn ash-Shumushqîq, souverain des Grecs, partit pour la région des places frontières et s'empara de la plupart d'entre elles. Abû Bekr ibn az-Zayyât fut contraint par la nécessité de faire la paix, de se soumettre à lui et de marcher à son service à la tête d'une quantité considérable de gens de Tarse et des provinces frontières. Firent de même un certain nombre de tribus d'Arabes bédouins. Quand Ibn ash-Shumushqîq eut assiégé Ḥimṣ, l'eut prise et se fut dirigé de là vers Ba'albekk qu'il prit également et voulut marcher sur Damas, Ibn az-Zayyât écrivit à Alptekîn et aux habitants de Damas pour leur faire savoir quelle était la force du souverain des Grecs, qu'ils ne pourraient lui résister et n'étaient pas de taille à engager la lutte contre lui, et pour leur conseiller de se soumettre à lui et d'agir conformément aux indications qu'il leur donnait. Alptekîn et les habitants de Damas écoutèrent ses conseils, comprirent que c'était leur intérêt et décidèrent de demander seulement que la sécurité leur fût garantie et qu'ils fussent à l'abri des maux que pourraient leur causer les troupes arrivant vers eux. Alptekîn écrivit à Ibn az-Zayyât pour lui dire qu'il acceptait ses conseils, qu'il lui laissait le soin de prendre les dispositions nécessaires et d'agir comme il l'entendrait et comme il lui semblerait bon. Ibn az-Zayyât vint trouver le souverain des Grecs et lui dit : « Les lettres d'Alp-

(21) Officier buyide qui avait fui Bagdad et avait pris possession de Damas.

(22) *Patr. Or.*, XXII, 368-369.

(23) Bar Hebraeus, trad. Budge, p. 174-175. Voir aussi Schlumberger, *op. cit.*, I, 258-260.

(24) Un fragment de l'histoire de Thâbit b. Sinân a été découvert par B. Lewis. Il y est question de la campagne de Ṭzimiscès en Syrie. Ce fragment n'a pas encore été édité.

tekîn et des habitants de Damas sont arrivées par lesquelles ils acceptent d'obéir à l'empereur dans tout ce qu'il désirera d'eux et de lui remettre l'argent qu'il prescrira de lui verser sur le produit de l'impôt foncier pour leur pays; ils demandent à avoir la garantie de la vie sauve, à être traités avec bonté et à être protégés ». L'empereur lui dit : « J'accepte leur (promesse) d'obéissance et j'ordonne qu'on leur accorde la sécurité pour leurs personnes et leurs biens; j'accepte d'eux avec satisfaction le versement du produit de l'impôt foncier. » Il leur envoya une croix avec la (promesse de) sécurité *(al-amân)*, qu'Ibn az-Zayyât leur fit porter par un de ses compagnons appelé le Damasquin (ad-Dimashqî), un des principaux notables tarsiotes. Ils l'accueillirent avec des témoignages de joie et de respect et des remerciements redoublés pour l'excellence de l'intervention et la bonté de l'intercession d'Ibn az-Zayyât.

Ibn az-Zayyât conseilla à Alptekîn de sortir de Damas pour aller au-devant de l'empereur. Il sortit à la tête de 300 ghulâm dans le plus bel uniforme et le plus brillant équipement, dans la plus parfaite ordonnance et le plus bel aspect; il se fit accompagner des nobles et cheikhs de la ville (25). L'empereur s'approcha de lui et le reçut avec des marques d'honneur ainsi que les Damasquins, en leur adressant des paroles aimables, en les traitant avec une faveur certaine et leur témoignant sa satisfaction pour les égards qu'il eut pour eux. Ibn az-Zayyât se fit l'intermédiaire entre eux et lui pour la fixation (du tribut) à 100 000 dirhems.

Puis Ibn ash-Shumushqîq partit vers Damas pour avoir la vue de la ville. Arrivé devant Damas, il installa son camp à l'extérieur de la ville, admira la campagne, ce qu'il vit de la campagne qui entourait la ville (26) et ordonna à ses troupes de s'abstenir de faire le moindre mal à ses habitants et d'éviter de causer des dommages à une partie quelconque de son territoire. Alptekîn, avec les cheikhs de Damas, entra dans la ville pour répartir la contribution imposée aux habitants et la réunir, et pour rassembler les dons gracieux qu'il convenait d'offrir à un pareil personnage. On lui apporta ce qu'il fut permis d'apporter et l'argent fixé lui fut remis dans une bourse. Alptekîn sortit de Damas pour se rendre auprès de l'empereur pour lui renouveler ses hommages. Il le trouva à cheval, avec les Tarsiotes en train de se livrer à des exercices d'escrime à la lance devant lui. Quand l'empereur aperçut le cortège d'Alptekîn, il donna l'ordre à Ibn az-Zayyât de l'accueillir. Déjà le protocole avait été fixé *(kânat al-ḥâl ta'akkadat)* entre Alptekîn et Ibn az-Zayyât. En l'accueillant ce dernier lui recommanda de se montrer humble avec l'empereur et de redoubler d'attention pour l'honorer et se faire bien voir de lui, lui faisant savoir que cela lui serait utile. Alptekîn

(25) Les nobles (*ashrâf*, sing. *sharîf*) sont les membres de la famille alide; les cheikhs (les anciens) sont les gens à qui l'âge, le savoir, la piété, le respect qu'on leur témoigne confèrent une certaine autorité.

(26) *As-sawâd.*

écouta ses conseils, mit pied à terre devant l'empereur ainsi que ses hommes, de même qu'Ibn az-Zayyât quand ils furent près de lui. Ils baisèrent la terre plusieurs fois devant l'empereur, ce qui lui fit grand plaisir. Il leur ordonna alors de remonter à cheval. Puis il s'approcha d'Alptekîn et lui demanda comment il se trouvait. Celui-ci lui fit une réponse à propos de laquelle il lui demanda de lui fournir une preuve (27).

L'empereur était un cavalier qui aimait les cavaliers. Alptekîn, ayant Ibn az-Zayyât devant lui, se livra à un exercice équestre qu'admira l'empereur. Ce qu'il vit de sa science de l'équitation l'enthousiasma. Il lui ordonna de recommencer l'exercice, et cette fois tout seul. Alptekîn obéit. Alors l'empereur, se tournant vers Ibn az-Zayyât, fit l'éloge d'Alptekîn et dit : « Voilà un garçon d'élite *(ghulâm nadjîb)* ; je suis plein d'admiration pour ce que j'ai vu de ses magnifiques exploits et de tout son comportement. » Ibn az-Zayyât en fit part à Alptekîn qui mit pied à terre, baisa le sol, remercia l'empereur et invoqua Dieu en sa faveur. Celui-ci lui ordonna de remonter à cheval. Il se remit en selle et l'empereur dit à Ibn az-Zayyât : « Informe-le que mon empire lui fait remise de l'impôt foncier et renonce à l'exiger de lui. » Alors, à nouveau, Alptekîn mit pied à terre, remercia l'empereur et invoqua Dieu en sa faveur.

L'empereur retourna alors à sa tente accompagné d'Alptekîn qui, en chemin, caracolait et brandissait sa pique (28) tandis que l'empereur le considérait avec une très vive attention. Quand il fut installé dans sa tente, il manda Alptekîn, lui fit don de vêtements d'honneur et d'un cheval de parade *(shihrî)* (29). Il demanda à Alptekîn de lui faire cadeau du cheval qu'il montait, des armes qu'il portait et de sa lance. Alptekîn revint et ajouta à cela vingt chevaux avec leurs caparaçons, plusieurs lances et une quantité considérable de vêtements de toute sorte, de parfums et de cadeaux comme on en fait aux rois. L'empereur le remercia de ce qu'il avait fait, accepta le cheval et les armes, mais refusa le reste. En retour de ces présents, l'empereur lui fit remettre des vêtements de brocart en grand nombre, des bijoux, des chevaux de parade et des mules » (30).

Suit le récit du reste de l'expédition qui, joint à celui de Yaḥyâ, nous apporte la confirmation que l'empereur n'a pas poussé jusqu'en

(27) Tel paraît être le sens de ce passage : *sa'alahu 'an ḥâlihi, fa-adjâbahu djawâban istardja'ahu hudjdjatan fîhi*. Je pense qu'Alptekîn a demandé à l'empereur de lui faire voir comme preuve de son excellente condition ses talents de cavalier. Grammaticalement on peut moins facilement comprendre que c'est l'empereur qui lui demande cela, bien que cela soit possible.

(28) *Zûbîn*. C'est une sorte de pique ou javelot à deux pointes (persan *jûpîn*) qui est connue particulièrement comme arme des Dailamites. Voir MINORSKY, *La domination des Dailamites*, 20 et Gloss. Géogr. arab., s. v.

(29) Sur *shihrî*, voir Dozy.

(30) IBN AL-QALANISI, p. 12-14. Dans tout ce passage, l'empereur est appelé tantôt roi *(malik)*, tantôt d'un terme signifiant : celui qui se conduit, agit, comme un roi *(mutamallik)* à valeur plutôt péjorative.

Palestine, quoi qu'en dise sa lettre à Ashot. Il n'a pas dépassé vers le sud Damas et Sidon. Le récit se termine par l'indication que, tandis qu'il faisait au retour le siège de Tripoli, l'empereur fut victime d'une machination de l'oncle maternel des deux jeunes empereurs et fut empoisonné. On sait que, selon Léon Diacre, ce fut en Bithynie qu'il fut empoisonné et que le Parakimomène fut accusé d'être l'instigateur de cet empoisonnement (31).

Pour en revenir à l'entrevue de l'empereur avec Alptekîn, je dois dire que le récit fait par le grand byzantiniste G. Schlumberger (32) d'après Léon Diacre et Abû'l-Faradj, si on le compare avec celui d'Ibn al-Qalânisî, exagère un peu le pittoresque de l'entrevue. Paraphrasant Léon Diacre qui parle de l'immense et suppliant cortège que l'empereur vit sortir de Damas, il a dépeint de façon romantique « les cheikhs et les ulémas en robe blanche, le crâne rasé, tous prosternés dans la poussière, implorant à haute voix avec des exclamations déchirantes le vainqueur redouté ». Il a décrit de façon plus sobre, par contre, d'après Abû'l-Faradj, le tournoi équestre. De toute façon, nous avons là une scène bien propre à exciter l'imagination des lecteurs.

J'ai signalé, dans mon *Histoire des Hamdanides* (33), le récit que fait Ibn al-Qalânisî de la prise et du pillage de Ḥimṣ par Bardas Phocas en 983. Il raconte d'abord comment l'émir palestinien Ibn al-Djarrâḥ, fuyant devant les troupes fâṭimites, s'était réfugié auprès du gouverneur byzantin d'Antioche, puis le siège d'Alep par l'émir de Ḥimṣ Bakdjûr aidé des troupes fâṭimites et l'apparition de Bardas Phocas dont il a mentionné plus haut le départ de Constantinople (34). Alors il dit :

« Alors apparut le Domestique des Grecs Bârdîs; il campa devant Antioche et résolut de surprendre Bakdjûr assiégeant Alep. Mais Ibn al-Djarrâḥ écrivit à ce dernier pour le mettre en garde. Bakdjûr partit d'Alep, poursuivi par l'armée grecque. Continuant sa marche, il arriva devant Ḥimṣ, envoya ce qu'il posédait à Ba'albekk et s'établit à Djûsîya à la tête d'une troupe importante (35). Le roi des Grecs (36) arriva au Maimâs de Ḥimṣ (37),

(31) Il est curieux que Yaḥyâ, *Patr. Or.*, 371, ne dise rien de cela.
(32) *Op. cit.*, I, 295-297.
(33) P. 851.
(34) Ibn al-Qalanisi, p. 25 (départ de Bardas de Constantinople, raconté sous 371/7 juillet 981-25 juin 982), p. 29 (sac de Ḥimṣ). Cf. mon *Histoire des Hamdanides*, 683 sq., 850 sq.
(35) Au sud de Ḥimṣ sur la route menant à Damas.
(36) Confusion fréquente des auteurs arabes entre Empereur et Domestique.
(37) Nom d'un lieu de plaisance sur l'Oronte au bord du lac.

mais ne fit pas de mal au pays. Il entra dans la ville, visita l'église et partit de là en direction de la Buqai'a (38) pour gagner Tripoli. Il envoya aux habitants de Ḥimṣ un messager chargé de leur dire : « Nous voulons qu'on nous paye un tribut. » — « C'est ici un pays ruiné, répondirent-ils, et il n'y a pas d'argent. » Alors il revint, campa devant la ville et fit dire aux habitants : « Celui qui sortira de la ville aura la vie sauve. » Des gens partirent, d'autres restèrent. Les soldats entrèrent dans la ville, la pillèrent, y firent des prisonniers et incendièrent la mosquée cathédrale et divers endroits de la cité. Des habitants se retranchèrent dans des grottes. Les soldats les enfumèrent et les asphyxièrent. Mais il ne fut fait aucun mal aux Arabes (nomades) ni à ceux qui avaient fui. L'entrée des Grecs à Ḥimṣ eut lieu le mardi 19 djumâdâ I 373 (30 octobre 983). C'était la seconde fois que les Grecs y entraient. On dit que Abû'l-Ma'âlî, fils de Saif ad-daula, craignant que Bakdjûr ne prît Alep avec les Maghrébins (39), avait envoyé demander au roi des Grecs de détruire Ḥimṣ. »

Un autre récit d'Ibn al-Qalânisî qui intéresse l'histoire byzantine et qui, je crois, n'a pas été connu non plus des byzantinistes, est celui de la bataille d'Apamée où périt en 998, à l'époque du calife fâṭimite al-Ḥâkim, le Duc d'Antioche Damien Dalassenos. E. Honigmann, dans son ouvrage magistral sur la frontière orientale de l'empire byzantin de 363 à 1071, ne fait aucune référence à ce long récit d'Ibn al-Qalânisî, qui contient plusieurs détails complétant celui de Yaḥyâ sur le même sujet. On trouve un exposé analogue à celui d'Ibn al-Qalânisî, mais plus court, dans le Continuateur d'Ibn Miskawaih, Abû Shudjâ' ar-Rudhrâwarî (40), qui écrivait entre 1072 et 1092, et qui a largement utilisé Hilâl aṣ-Sâbi', de sorte qu'on peut se demander si l'un et l'autre ne remonteraient pas à Hilâl. Bien que les détails par lesquels le récit d'Ibn al-Qalânisî diffère de ceux de Yaḥyâ, d'Ibn al-Athîr et d'Açoghik utilisés par Schlumberger (41) ne soient pas d'une importance capitale, je ne crois pas inutile d'en donner une traduction. Cette affaire revêtait une importance particulière pour l'historien de Damas du fait que le principal adversaire de Damien Dalassenos était l'émir de Damas, Djaish b. Ṣamṣâma (42).

« Les habitants de Tyr, en cette année-là qui était l'année 387/14 janvier 997-2 janvier 998, s'étaient révoltés et avaient mis à leur tête un marin

(38) Plaine située entre le Liban et l'Anti-Liban, auj. la Beqaa.
(39) C'est-à-dire les troupes fâṭimites.
(40) Vol. III de *The Eclipse*..., p. 227-228.
(41) II, 108 sq.
(42) Ibn al-Qalanisi, p. 50-52.

de la flotte appelé al-'Allâqa (43) et avaient tué les représentants du calife. Il se trouva que Mufarridj b. Daghfal (b. al-Djarrâḥ) était venu s'installer devant Ramla, avait pillé la campagne aux environs et avait semé le désordre dans le pays. A ces deux événements s'ajouta le fait que le Duc *(ad-dûqs)*, grand chef des Grecs *('aẓîm ar-Rûm)* avait marché avec une nombreuse armée sur la Syrie et assiégeait la forteresse d'Apamée. Alors Bardjawân choisit pour chef le général Djaish b. Ṣamṣâma, lui donna le commandement, fit préparer pour partir avec lui un millier d'hommes et l'envoya à Damas et dans la province de Damas... »

L'auteur parle ensuite des préparatifs faits par ce général pour l'attaque de Tyr.

« Il envoya environ vingt bateaux de guerre bien garnis d'hommes vers la place maritime de Tyr et écrivit à 'Alî b. Haydara, gouverneur de Tripoli, de s'y porter avec sa flotte; il donna le même ordre à Ibn Cheikh, gouverneur de Sidon, et à un certain nombre d'autres de différents côtés, si bien que fut réunie une grande quantité de troupes aux portes de Tyr. Les hostilités commencèrent entre ces troupes et les habitants de Tyr, et al-'Allâqa implora la protection du souverain des Grecs et lui écrivit pour lui demander secours et assistance. Celui-ci lui expédia un certain nombre de navires garnis de combattants. Ces navires eurent une rencontre avec les navires des Musulmans; les deux flottes se livrèrent un violent combat; les Musulmans furent vainqueurs des Grecs, s'emparèrent d'un de leurs bateaux et tuèrent son équipage qui était de 150 hommes. Le reste des navires grecs s'enfuit. Le courage des habitants de Tyr faiblit et ils n'eurent plus la force de résister aux troupes qui s'étaient rassemblées contre eux sur terre et sur mer. Les Maghrébins crièrent : « Que ceux des gens respectables qui désirent avoir la vie sauve et la sécurité restent dans leurs maisons. » Ils observèrent cette prescription, la ville fut prise, al-'Allâqa fut fait prisonnier... »

L'auteur raconte ensuite le pillage de Tyr, la nomination d'un gouverneur, la campagne du général fâṭimite contre Ibn al-Djarrâḥ en Palestine et son retour à Damas pour se préparer à marcher contre l'armée grecque qui assiégeait Apamée. Il fit connaître aux habitants son intention de partir pour faire la guerre sainte.

« Il ne resta que trois jours à Damas, distribua des vêtements d'honneur aux chefs des milices communales *(aḥdâth)*, leur donna des montures et leur fit des cadeaux. Puis il vint camper à Ḥimṣ. Il fut rejoint par Abû'l-Ḥasan 'Abd al-Wâḥid b. Haydara, à la tête de l'armée de Tripoli et des

(43) Sur Al-'Allâqa, voir l'article Ṣûr de l'Enc. de l'Islam; *Yaḥyâ*, P. O., XXIII, 454; LAMMENS, *La Syrie. Précis historique*, à l'index.

volontaires du peuple de cette ville et se dirigea vers Apamée dont la forteresse était assiégée par le Duc, grand chef des Grecs. Les habitants d'Apamée avaient subi toutes les rigueurs du siège, la disette des vivres était extrême et ils en étaient venus à manger des charognes et des chiens; on les achetait pour vingt-cinq dirhems l'un.

Il s'installa en face des Grecs; entre eux et lui était le fleuve appelé al-Maqlûb (le Renversé, c'est-à-dire l'Oronte, al-'Aṣî). Les deux troupes se rencontrèrent et se livrèrent des combats. Les Musulmans étaient au nombre de 10 000 hommes et ils avaient avec eux 1 000 cavaliers des Banû Kilâb. Les Grecs chargèrent sur le centre où était Badr al-'Aṭṭâr avec les Daylamites et les bagages de l'armée (44). Ils les mirent en déroute et sabrèrent ceux qui s'y trouvaient. L'aile gauche où était Maysûr le Slave, gouverneur de Tripoli, s'enfuit et l'aile droite où se trouvaient Djaish b. Muḥammad b. Ṣamṣâma, commandant de l'armée, et Wâḥid al-Hilâlî, en fit autant. Les Grecs poursuivirent les Musulmans et en tuèrent 2 000. Ils s'emparèrent de leurs bagages, de leurs armes, de leurs bêtes et les Banû Kilâb firent main basse sur ce butin encore plus que les Grecs. Bishâra l'Ikhshidite à la tête de 500 ghulâms tint ferme. Les habitants musulmans d'Apamée furent témoins de ce désastre; ils se crurent absolument perdus et implorèrent humblement Allâh généreux et bon pour ses créatures et lui demandèrent d'avoir pitié d'eux et de les secourir.

Le souverain des Grecs *(malik ar-Rûm)* (45) se tenait près de son étendard, ayant devant lui deux de ses fils et dix de ses ghulâms, afin de contempler la victoire de son armée et de la voir s'emparer du butin qu'elle capturait. Un Kurde, appelé Abû'l-Ḥadjar Aḥmad b. ad-Daḥḥâk as-Salîl, monté sur un excellent cheval, couvert d'une cotte de cuir *(kudhâghand)*, coiffé d'un casque, tenant de la main droite une pique courte *(khisht)* et de la main gauche ses rênes et un autre *khisht* se dirigea vers lui (46). Le Duc crut qu'il venait se rendre et lui demander protection; il ne se préoccupa pas de lui et ne chercha pas à se mettre à l'abri de lui. Lorsqu'il fut près de lui, le Kurde le chargea. Le Duc était fortement protégé par son armure. Il leva la main pour se prémunir contre le coup qu'il lui porterait. L'autre le frappa avec la pique *(zûbîn)* qu'il avait dans la main droite d'un coup qui l'atteignit au défaut de la cuirasse, parvint jusqu'au corps et pénétra profondément entre les côtes. Le Duc tomba à terre mort. Les Musulmans crièrent : « L'ennemi de Dieu a été tué! » Les Grecs s'enfuirent, les Musulmans revinrent à l'attaque, les Arabes retournèrent aussi au combat et les hommes de la garnison de la forteresse descendirent et vinrent aider les leurs. Les

(44) C'était le chef de son avant-garde dans les opérations contre Ibn al-Djarrâḥ.
(45) *Malik ar-Rûm*, l'empereur confondu avec le Duc.
(46) Le *khudhâghand* ou *khuzâghand* est une jaquette rembourrée et piquée qui peut être renforcée de mailles. Voir QUATREMÈRE, *Hist. des sultans mamlouks*, II /1, 38; SCHWARZLOSE, *Die Waffen der alten Araber*, 334; MAQRIZI, *Khiṭaṭ*, 1, 417, 31. — Le *khisht* (mot persan également) est une sorte d'épieu ou de courte pique : cf. Islamica, II, 591, 595.

Musulmans eurent le dessus sur les Grecs et les tuèrent ou les firent prisonniers.

La bataille avait eu lieu dans une large prairie entourée par la montagne appelée al-Muḍîq sur laquelle on ne peut monter que un par un et sur le flanc de laquelle est le lac d'Apamée et le fleuve al-Maqlûb (47). Les Grecs n'avaient aucun endroit où ils pussent fuir dans leur déroute. A la fin de la journée, on avait tranché les têtes de 10 000 tués. Les Musulmans passèrent la nuit dans la joie de la victoire et du butin, de la supériorité que Dieu leur avait donnée sur leurs ennemis et du triomphe qu'il leur avait accordé. Les Arabes bédouins vinrent le lendemain matin avec les chevaux des Musulmans qu'il avaient pris dans le pillage lors de la fuite des Musulmans. Les uns les rendirent, les autres les vendirent à bas prix, parce que Djaish b. Ṣamṣâma, commandant de l'armée, fit crier dans son camp : « Que personne n'achète aux Arabes bédouins autre chose que ce qu'il a reconnu et qui lui a été pris. » Et il ne trouva que ce qu'avaient pris ses propres hommes.

Les deux fils du Duc tombèrent comme prisonniers aux mains d'un Musulman. Djaish b. Ṣamṣâma, commandant de l'armée, les lui racheta pour 6 000 dinars et les prit avec lui. Il resta plusieurs semaines dans la forteresse d'Apamée. Il envoya en Égypte 10 000 têtes et 2 000 prisonniers. (Puis il s'avança) jusqu'à la porte d'Antioche, pilla les districts ruraux, brûla les villages et s'en retourna à Damas. »

Suit le récit de son entrée à Damas et de l'accueil que lui firent les nobles, les chefs et les milices communales qui le félicitèrent, et de la distribution des récompenses notamment aux chefs de ces milices.

J'ai tout à l'heure mentionné Abû Shudjâ' ar-Rudhrâwarî. Je rappellerai que c'est à lui que l'on doit un rapport très détaillé sur les négociations entre Basile II et le Buyide 'Aḍud ad-daula à propos de Skléros, que Basile aurait bien voulu se faire livrer quand il était à Bagdad chez le Buyide. Ce récit a été traduit par Amedroz dès 1915 (48). A ces négociations apportent un complément les *Deux documents arabes sur Bardas Skléros* que j'ai tirés du manuel à l'usage de la chancellerie mamelouke de Qalqashandî et traduits et commentés dans le volume V des *Studi Bizantini e Neoellenici* (1939).

J'en arrive maintenant à une des sources arabes les plus importantes pour l'histoire byzantine, et contemporaine de l'époque qui nous occupe, Yaḥyâ b. Sa'îd al-Anṭâkî, mort vers 1066. Je rappelle brièvement que ce continuateur d'Eutychius est égyptien d'origine

(47) Le nom actuel des ruines d'Apamée et du village qui est l'acropole de l'ancienne ville est Qal'at al-Muḍîq.

(48) JRAS, 1915, p. 915-942 et vol. VI de *The Eclipse*..., p. 23-35.

et chrétien, qu'il a commencé son Histoire au Caire vers 1007-1008 et qu'il l'a remaniée et continuée à Antioche alors byzantine où il s'était réfugié en 1014 à la suite des persécutions du calife fâṭimite al-Ḥâkim contre les Chrétiens. Yaḥyâ n'a été longtemps connu que par les fragments qu'en avait édités, traduits et commentés le Baron Rosen dans son ouvrage sur Basile le Bulgaroctone, en 1883. Il y avait donné tous les passages de Yaḥyâ concernant Basile II et quelques autres, notamment le passage concernant la prise d'Edesse par Georges Maniakès, avec la correspondance entre le Christ et le roi Abgar d'Edesse, fragment qu'il avait trouvé, ajouté de la main de Paul d'Alep, fils du Patriarche Makarios, dans les marges du manuscrit d'une traduction arabe de l'Histoire de Mathieu Tsigala. Ce dernier fragment était le seul que connût Rosen relatif au règne de Romain III Argyre. En effet, dans les manuscrits dont il s'était servi il manquait la plus grande partie de l'histoire de la désignation de Romain Argyre comme son successeur par Constantin VIII à la fin de son règne, et toute la partie relative au règne de Romain Argyre.

L'importance de la contribution apportée à l'histoire byzantine par Yahyâ est considérable. Écrivant dans une ville byzantine ayant une communauté melkite qui même pendant la domination arabe avait conservé par son clergé des relations avec le monde byzantin, il était naturel qu'il pût avoir des informations sur l'histoire de l'empire. Aussi Schlumberger a-t-il abondamment utilisé et mis en œuvre les fragments de Yaḥyâ étudiés par Rosen, mais il n'a naturellement pas connu la partie relative au règne de Romain Argyre. Par la suite, le P. Cheikho, en collaboration avec Carra de Vaux et Habib Zayyat, grâce à un manuscrit appartenant à ce dernier, a pu donner une édition plus complète de Yaḥyâ, comprenant le règne de Romain Argyre, en 1909. En 1924, I. Kratchkovsky et A. Vasiliev publiaient dans le tome XVIII de la Patrologia Orientalis la première partie d'une nouvelle édition, avec traduction française, de la Chronique de Yaḥyâ, et en 1932, dans le tome XXIII, la suite jusqu'à l'année 1013. Cette publication a été interrompue pour diverses raisons. Le texte et la traduction du reste de l'ouvrage, qui avaient été remis par Vasiliev à Mgr Graffin, n'ont pu être publiés et Kratchkovsky et Vasiliev sont morts avant d'avoir vu leur œuvre terminée. Le P. Graffin, successeur de Mgr Graffin à la Patrologia Orientalis, aux mains de qui se trouvait le manuscrit, a bien voulu me charger de continuer la publication. Malheureusement il a fallu

Musulmans eurent le dessus sur les Grecs et les tuèrent ou les firent prisonniers.

La bataille avait eu lieu dans une large prairie entourée par la montagne appelée al-Mudîq sur laquelle on ne peut monter que un par un et sur le flanc de laquelle est le lac d'Apamée et le fleuve al-Maqlûb (47). Les Grecs n'avaient aucun endroit où ils pussent fuir dans leur déroute. A la fin de la journée, on avait tranché les têtes de 10 000 tués. Les Musulmans passèrent la nuit dans la joie de la victoire et du butin, de la supériorité que Dieu leur avait donnée sur leurs ennemis et du triomphe qu'il leur avait accordé. Les Arabes bédouins vinrent le lendemain matin avec les chevaux des Musulmans qu'il avaient pris dans le pillage lors de la fuite des Musulmans. Les uns les rendirent, les autres les vendirent à bas prix, parce que Djaish b. Ṣamṣâma, commandant de l'armée, fit crier dans son camp : « Que personne n'achète aux Arabes bédouins autre chose que ce qu'il a reconnu et qui lui a été pris. » Et il ne trouva que ce qu'avaient pris ses propres hommes.

Les deux fils du Duc tombèrent comme prisonniers aux mains d'un Musulman. Djaish b. Ṣamṣâma, commandant de l'armée, les lui racheta pour 6 000 dinars et les prit avec lui. Il resta plusieurs semaines dans la forteresse d'Apamée. Il envoya en Égypte 10 000 têtes et 2 000 prisonniers. (Puis il s'avança) jusqu'à la porte d'Antioche, pilla les districts ruraux, brûla les villages et s'en retourna à Damas. »

Suit le récit de son entrée à Damas et de l'accueil que lui firent les nobles, les chefs et les milices communales qui le félicitèrent, et de la distribution des récompenses notamment aux chefs de ces milices.

J'ai tout à l'heure mentionné Abû Shudjâ' ar-Rudhrâwarî. Je rappellerai que c'est à lui que l'on doit un rapport très détaillé sur les négociations entre Basile II et le Buyide 'Adud ad-daula à propos de Skléros, que Basile aurait bien voulu se faire livrer quand il était à Bagdad chez le Buyide. Ce récit a été traduit par Amedroz dès 1915 (48). A ces négociations apportent un complément les *Deux documents arabes sur Bardas Skléros* que j'ai tirés du manuel à l'usage de la chancellerie mamelouke de Qalqashandî et traduits et commentés dans le volume V des *Studi Bizantini e Neoellenici* (1939).

J'en arrive maintenant à une des sources arabes les plus importantes pour l'histoire byzantine, et contemporaine de l'époque qui nous occupe, Yaḥyâ b. Sa'îd al-Anṭâkî, mort vers 1066. Je rappelle brièvement que ce continuateur d'Eutychius est égyptien d'origine

(47) Le nom actuel des ruines d'Apamée et du village qui est l'acropole de l'ancienne ville est Qal'at al-Mudîq.

(48) JRAS, 1915, p. 915-942 et vol. VI de *The Eclipse...*, p. 23-35.

et chrétien, qu'il a commencé son Histoire au Caire vers 1007-1008 et qu'il l'a remaniée et continuée à Antioche alors byzantine où il s'était réfugié en 1014 à la suite des persécutions du calife fâṭimite al-Ḥâkim contre les Chrétiens. Yaḥyâ n'a été longtemps connu que par les fragments qu'en avait édités, traduits et commentés le Baron Rosen dans son ouvrage sur Basile le Bulgaroctone, en 1883. Il y avait donné tous les passages de Yaḥyâ concernant Basile II et quelques autres, notamment le passage concernant la prise d'Edesse par Georges Maniakès, avec la correspondance entre le Christ et le roi Abgar d'Edesse, fragment qu'il avait trouvé, ajouté de la main de Paul d'Alep, fils du Patriarche Makarios, dans les marges du manuscrit d'une traduction arabe de l'Histoire de Mathieu Tsigala. Ce dernier fragment était le seul que connût Rosen relatif au règne de Romain III Argyre. En effet, dans les manuscrits dont il s'était servi il manquait la plus grande partie de l'histoire de la désignation de Romain Argyre comme son successeur par Constantin VIII à la fin de son règne, et toute la partie relative au règne de Romain Argyre.

L'importance de la contribution apportée à l'histoire byzantine par Yahyâ est considérable. Écrivant dans une ville byzantine ayant une communauté melkite qui même pendant la domination arabe avait conservé par son clergé des relations avec le monde byzantin, il était naturel qu'il pût avoir des informations sur l'histoire de l'empire. Aussi Schlumberger a-t-il abondamment utilisé et mis en œuvre les fragments de Yaḥyâ étudiés par Rosen, mais il n'a naturellement pas connu la partie relative au règne de Romain Argyre. Par la suite, le P. Cheikho, en collaboration avec Carra de Vaux et Habib Zayyat, grâce à un manuscrit appartenant à ce dernier, a pu donner une édition plus complète de Yaḥyâ, comprenant le règne de Romain Argyre, en 1909. En 1924, I. Kratchkovsky et A. Vasiliev publiaient dans le tome XVIII de la Patrologia Orientalis la première partie d'une nouvelle édition, avec traduction française, de la Chronique de Yaḥyâ, et en 1932, dans le tome XXIII, la suite jusqu'à l'année 1013. Cette publication a été interrompue pour diverses raisons. Le texte et la traduction du reste de l'ouvrage, qui avaient été remis par Vasiliev à Mgr Graffin, n'ont pu être publiés et Kratchkovsky et Vasiliev sont morts avant d'avoir vu leur œuvre terminée. Le P. Graffin, successeur de Mgr Graffin à la Patrologia Orientalis, aux mains de qui se trouvait le manuscrit, a bien voulu me charger de continuer la publication. Malheureusement il a fallu

refaire à peu près entièrement la traduction française rédigée par Vasiliev, qui n'était qu'un brouillon hâtif assez défectueux, plein de ratures, non dactylographié, et comportant plusieurs inexactitudes et défauts de traduction que Vasiliev aurait corrigés sans doute, mais qui ne l'ont pas été. D'autre part, l'impression du texte arabe préparé par Kratchkovsky avec sa maîtrise habituelle, mais comportant une quantité de variantes avec renvoi aux différents manuscrits, à Rosen, à Cheikho, pose des problèmes délicats de sorte qu'il ne m'a pas encore été possible d'annoncer la publication prochaine de ce travail.

Comme l'avait vu Rosen, dont le travail reste la base de toute étude sur Yaḥyâ, sa chronique devait dépasser l'année 1034, date de la mort de Romain Argyre, à laquelle s'arrêtent nos manuscrits. Elle allait peut-être jusqu'à 1066. J'ai indiqué dans la notice sur Yaḥyâ que j'ai donnée dans l'édition française du tome II de *Byzance et les Arabes*, les raisons pour lesquelles Rosen avait pensé que la Chronique de Yaḥyâ s'étendait jusque-là. J'ajoute que, en terminant son récit sur les négociations engagées entre Romain Argyre et le calife fâṭimite, qui n'aboutirent pas, Yaḥyâ nous dit : « La correspondance entre les deux parties continua à ce sujet sous le règne de Romain Argyre et sous celui de l'empereur Michel son successeur, pendant trois ans et demi, jusqu'à ce que l'affaire eût été réglée et la trêve conclue, *comme nous le dirons plus loin* » (49). C'est la preuve que son exposé des événements s'étendait au-delà du règne de Romain Argyre.

La question des sources de Yaḥyâ, déjà étudiée par Rosen, et que j'ai exposée dans la notice à laquelle j'ai fait allusion ainsi que dans l'introduction bibliographique de mon Histoire des Hamdanides, est assez obscure. Yaḥyâ, à Antioche, a eu à sa disposition une chronique grecque perdue, dont Rosen a supposé qu'elle s'arrêtait à la mort de Romain Lécapène. Il a eu certainement aussi des sources grecques pour les événements postérieurs, la mort de Romain II, l'avènement et la mort de Nicéphore Phocas, la prise d'Antioche, mais son récit ne concorde pas toujours avec les chroniques grecques qui nous sont parvenues. Pour certains faits du règne de Tzimiscès ou de Basile II, il est en contradiction avec les historiens grecs. S'agirait-il là d'une source non grecque? Il est certain qu'il a pu y avoir à Antioche une ou des chroniques ecclésiastiques, peut-être une chronique officielle du Patriarcat, dans lesquelles étaient notés les événements relatifs à

(49) Yaḥyâ, éd. Cheikho, p. 271.

l'empire byzantin. Nous savons qu'il a copié, en l'abrégeant, une *Vie du Patriarche d'Antioche Christophore*, assassiné par les Musulmans en 967, Vie composée par le Protospathaire Ibrâhîm b. Yohannâ, qui contient des détails sur la guerre arabo-byzantine, la prise d'Antioche, les honneurs rendus à la dépouille du Patriarche à l'époque de Tzimiscès et de Bourtzès. Cette Vie nous a été révélée il y a quelques années par Habib Zayyat (50). Cela témoigne d'une certaine activité littéraire à Antioche et l'hypothèse de l'existence d'une chronique antiochitaine, ecclésiastique ou autre, qu'aurait utilisée Yaḥyâ, n'a rien d'invraisemblable. Dans une chronique de ce genre, pour les faits byzantins, on convertissait sans doute les dates grecques (ère mondiale et indications) en dates de l'ère séleucide usuelle chez les Syriens, avec peut-être aussi la date hégirienne correspondante, car on trouve souvent chez Yaḥyâ la date séleucide accompagnée de la date musulmane. Mais peut-être est-ce Yaḥyâ qui a fait lui-même ce travail de concordance. Quant à la période historique dont il a été directement contemporain après son arrivée à Antioche en 1014, il a pu avoir des renseignements de source orale. La question des sources musulmanes de Yaḥyâ est aussi très complexe. Pour l'Orient notamment, on relève des similitudes avec Ibn Miskawaih par exemple. La question ayant plus d'importance pour les faits d'histoire intérieure musulmane que pour les faits byzantins, je la laisserai de côté ici.

Quoi qu'il en soit, Yaḥyâ est une source précieuse pour la connaissance de certains aspects de l'histoire byzantine aux xe et xie siècles, pour l'histoire des rapports entre l'empire et la Syrie ou l'Égypte à la même époque et également pour l'histoire des patriarcats d'Alexandrie, d'Antioche, de Jérusalem et même de Constantinople.

Un des problèmes de l'utilisation des sources grecques par Yaḥyâ est celui que posent ses informations sur la guerre bulgare dont il rapporte plusieurs épisodes jusqu'à la victoire finale de Basile II. Il y a là, dans l'histoire des Comitopoules, des confusions qu'on s'explique mal. Il est à remarquer d'ailleurs que pour cette guerre de Bulgarie, il ne fournit pas d'indications chronologiques précises et que, quand il donne des dates, ce sont des dates hégiriennes et non, comme pour d'autres faits byzantins, la date séleucide avec concordance hégirienne. Rosen a fait d'ingénieuses suppositions pour tâcher d'accorder Yaḥyâ avec les historiens byzantins, notamment à propos des événements

(50) *Proche Orient Chrétien*, II (1952). Ibrâhîm écrivait en grec et traduisait en arabe.

de 1016-1018. Il ne semble cependant pas être arrivé à donner une solution satisfaisante au problème des confusions de Yaḥyâ.

Mais, laissant de côté cette question, je voudrais appeler l'attention sur l'intérêt qu'offre la Chronique de Yaḥyâ à partir de l'endroit où s'est arrêté Rosen, dont le texte s'interrompt brusquement après les mots : « L'empereur Constantin fit venir la femme de Romain qui ne savait pas ce qu'il avait dans l'esprit... » La suite du texte, comme on voit par l'édition Cheikho, est : « et ce qu'il avait résolu à l'égard de son mari. Il lui fit savoir qu'il voulait le faire aveugler, à cause du soupçon qui lui était venu, ayant appris qu'il allait entreprendre une action contre lui. Si elle préférait qu'il épargnât son mari, elle devrait se faire tondre les cheveux, embrasser volontairement la vie monastique..., etc. ». Le renoncement de la première femme de Romain, qui accepta d'être répudiée, est représenté par les historiens byzantins comme le résultat d'une entrevue entre Constantin VIII et Romain Argyre, tandis qu'ici il s'agit d'une entrevue entre l'empereur et la femme de Romain. Schlumberger a déjà remarqué que le récit relatif au choix fait par Constantin VIII de Romain Argyre pour lui succéder différait par certains détails de celui des historiens byzantins, mais il ne s'était pas étendu sur ce sujet et avait suivi, dans son exposé, la tradition byzantine. Yaḥyâ diffère également d'eux pour la date de la mort de Constantin qu'il fixe au 12 novembre 1028 et non à la nuit du 10 au 11 novembre, comme dans la tradition byzantine commune (51).

Le texte de Yaḥyâ nous donne des renseignements détaillés sur les rapports de l'empire, à l'époque de Romain Argyre, avec les différents émirs syriens qu'il tâchait d'attirer de son côté et qu'il soutenait contre les Fâṭimites, et avec les émirs mirdâsides d'Alep qui menaient une politique de bascule entre Constantinople et Le Caire. Ses informations sont beaucoup plus complètes que celles de Kamâl ad-dîn, l'historien d'Alep dont je parlerai tout à l'heure et en certains points sans doute plus exactes que celles des historiens byzantins. Une étude comparative serait certainement utile.

Selon Yaḥyâ, en juillet 1029, le catépan d'Antioche Michel Spondylès qui avait assiégé une place de la Syrie du Nord appelée Qaibâr sur la rive gauche du Nahr 'Afrîn, fut mis en déroute par les contingents bédouins de l'émir d'Alep; en 1030, Romain lui-même, qui gar-

(51) La chronique du règne de « Rûmânûs al-Ardjîrûbûlâwus » *(sic)* commence p. 252. — La date de son accession au trône, d'après Skabalanovitch (dans Ostrogorski, *Hist. de l'Etat byzantin*, p. 345, n. 2) serait le 15 novembre.

dait rancune à l'émir mirdâside d'Alep, marcha contre cette ville, mais subit une sévère défaite à Tubbal, près de A'zâz, au nord d'Alep, et s'enfuit en déroute jusqu'à Antioche. Selon les historiens byzantins, Romain aurait fait cette expédition en représailles de la mainmise par un émir nommé Moussaraf (c'est le Naṣr b. Musharraf de Yaḥyâ) sur la place de Menik (Manîqa de Yaḥyâ), bâtie par les soins de Michel Spondylès sur les conseils du même émir. Cependant il n'apparaît pas, à la lecture de Yaḥyâ, qu'il y ait un rapport direct entre les deux faits. Selon lui, c'est spécialement contre Alep qu'était dirigée l'expédition de Romain Argyre et ce n'est qu'après avoir raconté l'expédition de l'empereur qu'il expose l'affaire de Naṣr b. Musharraf et de Manîqa. Cette place se trouvait dans le Djabal ar-Rawâdif, très loin au sud-ouest d'Alep, en territoire byzantin. L'émir d'Alep n'a sans doute été pour rien dans l'affaire de Manîqa (52).

Le récit de Yaḥyâ sur la terrible déroute de l'armée de Romain Argyre est un des plus détaillés de ceux qu'on possède sur cet événement. On pourra utilement confronter la traduction que je vais en donner avec le récit peut-être trop dramatique qu'en a fait Schlumberger d'après les historiens byzantins, arméniens et syriaques. Après avoir raconté les préparatifs de la campagne, le séjour de l'empereur à Antioche où il était arrivé le 20 juillet 1030, son départ le 27, la victoire sur un détachement des Mirdâsides Naṣr et Thimâl d'Alep à Qaibâr, Yaḥyâ nous dit (53) :

« L'empereur avec son armée vint camper à Tubbal dans la région d'A'zâz, en un endroit proche de la montagne et dépourvu d'eau. Il fit entourer son camp d'un large fossé et disposer des fantassins (protégés) par des mantelets (54) tout autour du fossé, comme c'était l'habitude chez les Grecs

(52) Sur Manîqa, voir Honigmann, *Ostgrenze*, 110, 112-144; Dussaud, *Topogr. hist. de la Syrie*, 140-141.

(53) Ed. Cheikho, 255 sq.

(54) *Bi't-tirâs*, litt. avec les boucliers. Le mot *turs*, proprement bouclier, peut avoir le sens de mantelet, voir Dozy sous *turs* et sous *ṭâriqa*. Il est possible qu'il s'agisse d'ouvrages défensifs de ce genre. Sinon, si on doit conserver au mot le sens de bouclier, il faut comprendre sous cette expression cette sorte de rempart formé par les boucliers appuyés sur les lances, plantées sur l'*agger*, des sections de fantassins placées aux limites du camp (κατὰ τὰ πέρατα; cf. plus loin *aṭrâf*). Les boucliers et lances qui, pour les sections logées à l'intérieur du camp, doivent être laissés dans les tentes, doivent être ici mis ensemble pour former un retranchement : τὰ δὲ δόρατα καὶ τὰς ἀσπίδας εἰς τὸν κοινὸν χάρακα συντάττειν, ὅστις κύκλος ἔσται ἔνοπλος καὶ περίβολος συνέχων τὸ στράτευμα. Voir *Des Byzantiner Anonymus Kriegswissenschaft*, éd. Köchly et Rüstow, p. 142-143, et cf. dans Léon Diacre l'organisation du camp de Dorystolon, où ce procédé est décrit (début de son Livre IX). L'Anonyme dit également que les hommes ayant la garde du retranchement ne doivent pas être changés. Au dire de Kamâl ad-dîn, I, 240-241, le camp de Romain était immense : un jour de marche et

dans leurs camps. Les Arabes occupèrent les endroits où il y avait de l'eau et s'y installèrent à leur aise.

« L'empereur envoya un détachement de ses troupes (55) vers la forteresse d'A'zâz avec mission d'en faire une reconnaissance, d'en spécifier les caractères, puis de revenir vers lui pour en décrire la situation afin qu'il envoyât contre elle la quantité nécessaire de troupes et de machines de guerre destinées au siège des places fortes. Ce détachement fut suivi par la troupe des mesureurs (56) et une foule composée des (valets) attachés à l'armée et du groupe des contingents mêlés (57). Les Arabes leur donnèrent la chasse après qu'ils se furent retirés des abords d'A'zâz. Les (valets) attachés à l'armée s'enfuirent et entraînèrent dans leur fuite la plupart des combattants. Certains d'entre eux cependant résistèrent et combattirent. Des deux côtés une foule de gens furent tués. Les Arabes firent prisonniers un nombre considérable de Grecs qui fuyaient. Les survivants revinrent à leur camp le même jour, qui était le samedi 8 du mois de Âb (août), c'est-à-dire le 5 du mois de sha'bân de l'année (susdite). Les Arabes les poursuivirent et entourèrent le camp. Ceux qui l'occupaient perdirent courage par suite de la victoire remportée sur eux par les Arabes, de la déroute de leurs compagnons et des pertes qu'ils avaient subies en tués et en prisonniers. Les Arabes établirent un blocus autour du camp, empêchant quiconque d'en sortir et s'attaquèrent à ceux des fantassins préposés aux mantelets qui étaient aux limites du camp (57 *bis*), chargèrent sur eux, franchirent le fossé et se précipitèrent sur le marché qui était dans le camp, le pillèrent et s'en retournèrent. Les Grecs n'eurent pas le courage de les repousser et de les combattre et les Arabes furent encore plus fortement enhardis contre eux. A cela s'ajoutèrent pour les Grecs les ennuis qu'ils éprouvaient par suite du manque

autant en largeur pour un cavalier allant à vive allure, ce qui est sans doute exagéré. Voir la traduction de Kamâl ad-dîn dans Rosen, p. 315-322.

(55) *Ṭâ'ifa min 'askarihi.* C'est probablement le corps des excubiteurs de la garde commandé par Léon Choirosphaktès qui est visé ici. Cf. Skylitzès-Cedrenus, II, 492, Schlumberger III, 79. Kamal ad-Din (I, 241, Rosen, 318) dit que ce détachement était constitué des soldats les plus braves.

(56) Le texte a ici *aṭ-ṭâ'ifa al-mutaqaddira* qui ne paraît pas offrir de sens acceptable. Avec une légère correction, on obtient *al-muqaddira*, et, comme le verbe *qaddara* a le sens d'estimer, mesurer, arpenter (voir Dozy), je pense que nous avons ici les *minsores* ou *mensuratores* bien connus des traités de tactique byzantins. Voir l'Anonyme cité plus haut, p. 136-137 et Dain, *L'extrait tactique de Léon VI le Sage*, p. 86 et 96. On sait par Skylitzès que Léon Choirosphaktès avait été envoyé ἐπὶ κατασκοπῇ... καὶ ὅπη δὴ λυσιτελές μεταθεῖναι τὴν στρατοπεδείαν. Si l'on devait déterminer l'emplacement du prochain campement, il est normal que des *minsores* aient accompagné le détachement.

(57) *Djamâ'a min muta'allaqat al- 'askar wa-lafîfih.* On pourrait corriger *muta'allaqat* en *mu'allifat al-'askar* et il s'agirait alors des fourrageurs ou ravitailleurs (cf. *mu'allifât*, expéditions pour fourrager, dans Dozy). Le mot *lafîf* signifie une troupe de gens de toute espèce. Yaḥyâ a dit précédemment, p. 254, qu'à Philomelion (al-Qalmîl, lire al-Filmîl), l'empereur, pour grossir son armée, avait rassemblé une troupe nombreuse d'hommes sans expérience de la guerre. Cf. dans Schlumberger, 77-78, l'accusation, portée contre Romain par Aristaguès de Lastiverd, d'avoir enrôlé de force les moines de l'Amanus.

(57 *bis*) *Man fî aṭrâfihi min ar-radjdjâla aṣḥâb at-tirâs. Aṭrâf* (proprement extrémités) *al-'askar* correspond à τὰ πέρατα τοῦ στρατοπέδου.

d'eau. L'empereur se rendit compte alors que la saison n'était pas favorable à l'expédition et que les circonstances eussent exigé que la campagne fût conduite d'une tout autre façon qu'elle ne l'avait été. Il décida de battre en retraite le dimanche, lendemain du jour où les hommes du détachement avaient été mis en déroute. Il fit incendier les catapultes et les balistes (58) qu'il avait amenées. Puis, il revint sur sa décision de se mettre en route et resta à l'endroit où il était.

« Le lundi deuxième jour, qui était le 10 du mois d'Âb (août) et le 7 du mois de sha'bân, la résolution de l'empereur de retourner dans son pays fut entièrement prise et il ordonna à ses troupes de battre en retraite. Les hommes se préparèrent, chargèrent leurs bagages lourds et une grande émotion régna dans le camp. Il y avait dans l'armée un groupe nombreux d'Arméniens qui se mirent à piller et le trouble augmenta. Les fantassins chargés de la garde du fossé se dispersèrent sous la pression de la masse et ne songèrent plus qu'à chercher à sauver leurs personnes et échapper à l'obstruction du fossé par la foule. Un grand nombre de bêtes de somme chargées tombèrent dans le fossé. Les Arabes étaient mêlés aux Grecs dans le camp même et leur hardiesse contre eux prit encore plus de force. Les Grecs prirent dans leur fuite le chemin de la montagne qu'ils gravirent et arrivèrent au pays de Qûrus (59) qui était dans le territoire soumis à leur autorité. Ils se rejoignirent les uns les autres et il ne resta avec l'empereur qu'un petit nombre d'hommes. A ceux qui étaient restés avec lui se joignirent un certain nombre d'archers à pied qui les protégèrent et dont eurent peur les Arabes qui s'abstinrent de les poursuivre et s'adonnèrent au pillage et à la recherche du butin. Ils s'emparèrent de tout ce qui avait une grande valeur. Entre le jour où l'empereur quitta Antioche pour se diriger vers la Syrie et celui où, revenant de Tubbal, il arriva en pays grec, il s'était écoulé quinze jours.

« Le nombre total des chefs connus que perdit l'armée grecque s'éleva à trois personnages dont l'un, qui était le moins élevé en grade, fut tué devant A'zâz le jour de la bataille, tandis que les deux autres furent faits prisonniers en ce jour (de la retraite), mais se rachetèrent en versant une rançon aux Arabes et furent libérés. Furent également libérés la plupart des prisonniers capturés et de tout le reste il n'y eut qu'un petit nombre qui périt. Ce jour-là furent également tués un certain nombre d'Arabes et autres, parmi lesquels deux émirs qui étaient parmi les personnages les plus importants et les plus éminents des Arabes (60).

« L'empereur, après son retour, resta en pays grec un peu plus de quarante jours et rentra à Constantinople par crainte que son absence de la

(58) *Al-mandjanîqât wa'l-'arrâdât.*

(59) Ancienne capitale de la Cyrrhéstique au nord-ouest d'A'zâz.

(60) A noter que Yaḥyâ ne parle pas du rôle de Constantin Dalassenos (Schlumberger, 80), qui ne réussit pas à empêcher les Arabes d'entrer dans le camp.

capitale n'y provoquât des événements graves, à la suite de ce qui lui était arrivé. Il laissa le protospathaire (61) eunuque Syméon (62) avec les troupes et lui prescrivit de prendre ses mesures et de se préparer pour une expédition dans la région d'Alep quand le temps serait plus frais et les eaux plus abondantes. »

Il semble d'après ce récit que ce fut surtout le combat devant A'zâz qui fut meurtrier. Lors de la retraite, le nombre des morts et des prisonniers grecs ne fut pas considérable et les pertes des Arabes furent sérieuses. Le récit de Kamâl ad-Dîn sur ce point exagère. Ce dernier, ainsi qu'Ibn al-Athîr, prétend que l'empereur, dans sa fuite, changea ses *campagia* rouges contre des noirs pour ne pas être reconnu. Il n'y a rien de cela dans Yaḥyâ et les historiens grecs ne connaissent pas non plus cet épisode. Par contre Abû'l-Faradj parle de la prise par les Arabes de 70 chameaux chargés de pièces d'or, de vaisselle d'or et d'argent, de ballots de riches étoffes et de nombreux mulets. Kamâl ad-Dîn dit que l'empereur laissa aux mains de l'ennemi sa couronne, sa tente et son manteau de feutre (63). Ces détails, ignorés ou volontairement passés sous silence par Yaḥyâ qui vivait à Antioche, doivent cependant être véridiques, car les historiens byzantins parlent aussi de la prise de la somptueuse tente de l'empereur avec tout ce qu'elle contenait. En ce qui concerne le manteau, nous avons vu plus haut qu'il était finalement passé aux mains des Fâṭimites et que l'auteur du *Livre des Trésors et Cadeaux* en a laissé une description.

La suite du récit de Yaḥyâ n'est pas moins intéressante, notamment sur l'histoire de Naṣr b. Musharraf et de l'astuce qu'il déploya pour se rendre maître de Manîqa et d'une autre forteresse, Banakisrâ'il ou Bîkisrâ'il, sur le renforcement progressif des Arabes dans ce territoire et leur tendance à prendre le parti des Fâṭimites. Nulle part ailleurs que dans Yaḥyâ on ne trouve autant de détails sur toutes ces forteresses du Djabal ar-Rawâdîf, du Djabal Bahrâ' et sur les opérations du catépan Nicétas, patrice et recteur, et du commandant de l'armée,

(61) Texte *abrûtûbastiyâr*, qui correspondrait à protovestiaire, mais il suffit de déplacer un point pour avoir *abrûtûsbatiyâr*, protospathaire. Syméon (Schlumberger, 90) est Domestique des Scholes et protospathaire; cf. R. Guilland, *Rev. des Et. byzantines*, VIII (1950), p. 42.

(62) Yaḥyâ qui a dit, p. 253-254 que Spondylès avait été destitué dès avant l'expédition de Romain, semble ignorer la nomination comme duc d'Antioche de Constantin Karantenos, mari de la sœur de l'empereur (Schlumberger, 73, 90) et croire que Nicétas, dont il signale, p. 259, l'arrivée à Antioche, fut le successeur direct de Spondylès.

(63) Kamal ad-Din, I, 241-242; Ibn al-Athir sous 421; Abu'l-Faradj (Bar Hebraeus), *Chronography*, tr. Budge, p. 192.

le protospathaire Syméon, dans les années qui suivirent la défaite de l'empereur.

Enfin plusieurs pages de Yaḥyâ sont consacrées aux négociations entre Romain Argyre et le calife fâṭimite az-Ẓâhir (64). Elles échouèrent devant l'intransigeance de l'un et de l'autre sur les questions suivantes : le calife ne voulait pas reconnaître la vassalité d'Alep à l'égard de l'empire, il ne voulait pas autoriser le retour de l'émir ṭayyite Ibn al-Djarrâḥ, le Pinzarach des auteurs byzantins, réfugié en territoire grec, dans son pays, il n'acceptait pas l'échange proposé par l'empereur de Shaizar, possédée par les Grecs, contre Apamée, qui était aux mains des Fâṭimites. On était d'accord seulement sur la question de la reconstruction de l'église de Jérusalem aux frais de l'empereur. Ces négociations ne sont guère mentionnées que dans l'*Histoire de l'Empire byzantin* de Vasiliev et l'*Histoire de l'Egypte arabe* de G. Wiet (p. 221-222). Schlumberger ne fait qu'une brève allusion, d'après Skylitzès, à l'autorisation donnée vers 1033 de la construction de l'église de la Résurrection.

Il y a d'autre part dans Yaḥyâ un récit intéressant sur la politique religieuse de Romain Argyre. On sait que cet empereur fut un grand ennemi des hérétiques et que les Arméniens et les Syriens jacobites lui ont voué une solide haine. Quand il partit pour l'expédition contre Alep qui devait se terminer par le désastre que l'on sait, il trouva dans l'Amanus un grand nombre d'anachorètes hérétiques et qu'il recruta de force parmi eux des archers pour son armée. C'est à cette occasion que les historiens jacobites et arméniens nous disent qu'il avait fait envoyer à Constantinople « sous la garde de Nicéphore, métropolite grec de Mélitène, l'évêque des Syriens de cette ville (c'est-à-dire le patriarche) avec ses évêques qu'il abreuva de mépris et de risées, avec ordre de lui couper la barbe, de le promener sur un âne par les places et les rues de la ville et de le couvrir de crachats, après quoi il le fit mettre en prison où il mourut » (65). Il s'agit du Patriarche jacobite Jean VIII Bâr Abdûn, qui siégea de 1004 à 1033 et fut exilé en 1029 (66). Yaḥyâ raconte une affaire semblable tout au début du règne de Romain.

« On rapporta, dit-il, à l'empereur Romain que les Jacobites avaient un patriarche nommé Yoḥannâ, qui résidait dans la ville de Mar'ash, était appelé Patriarche d'Antioche et ordonnait des métropolites et des évêques

(64) Yaḥyâ, 269 sq.

(65) Aristaguès de Lastiverd dans Schlumberger, 78. Cf. Bar Hebraeus, *Chronography*, p. 191.

(66) Cf. Grumel, *La Chronologie*, p. 449.

pour les villes. L'empereur lui envoya l'ordre de venir en personne et avec lui six de ses métropolites et évêques. Il prescrivit à Alexis, patriarche de Constantinople, de les faire comparaître en présence de ceux des métropolites et évêques orthodoxes qui se trouvaient auprès de lui et d'adresser à Yoḥannâ un discours pour l'inviter à renoncer à sa foi, reconnaître les sept sacrés conciles, accepter ce qu'ils avaient accepté et rejeter ce qu'ils avaient rejeté. Alexis pria Nicolas, patriarche d'Antioche, d'assister avec lui à l'entretien et de s'associer à lui dans le discours qu'il lui ferait, parce qu'il se trouvait à ce moment-là à Constantinople. Mais l'hérétique (67) refusa cela. Il y eut alors entre le patriarche Alexis et ceux de ses partisans qui s'étaient joints à lui une discussion sur ces matières. Yoḥannâ, patriarche des Jacobites, ne consentit pas à revenir sur son sentiment. Un grand nombre de gens du peuple se réunirent et voulurent l'assaillir, mais on le protégea contre eux. Désespérant de le faire renoncer à sa croyance, l'empereur l'exila à Kafarbâ en Occident (68). Des six évêques et métropolites que l'on avait fait comparaître avec lui, trois se soumirent, mais trois autres restèrent fermes dans leurs convictions et furent jetés en prison. Yoḥannâ mourut après avoir passé trois ans en exil. Après sa mort, les Jacobites mirent à leur tête un autre patriarche. Lorsque l'empereur apprit cette situation, il envoya chercher le patriarche, mais il s'enfuit dans le Diyâr Bekr en pays islamique » (69).

Il semble bien qu'il s'agisse dans les deux récits du même personnage, Jean VIII Bâr Abdûn, qui eut pour successeur Denys IV (1034-1055).

Je voudrais encore ajouter un détail intéressant que nous fournit Yaḥyâ au sujet des relations entre Romain Argyre et la Géorgie-Abkhazie. On sait que, après la mort de Georges (Giorgi), roi des Abkhazes, mort en 1027 à l'époque de Constantin VIII, son fils Bagrat IV qui auparavant avait vécu à Constantinople comme otage et que Basile avait renvoyé chez lui, lui succéda sous la régence de sa mère Marie, fille de Sennekherim, roi du Vaspurakan. Au début du règne de Romain, il y eut tout d'abord des hostilités avec la Géorgie,

(67) *Al-irtûqî*, opposé à *urthûduksi*, orthodoxe, qu'on trouve un peu plus haut. Le patriarche melkite d'Antioche est Nicolas II (1021-1030) : Grumel, 447.

(68) Localité non identifiée. Dans le récit de Michel le Syrien, III/2, p. 145 (cf. 147), d'après un Extrait de l'histoire de Mâr Jean Bâr Abdûn (p. 137 et suiv.), le Patriarche fut envoyé au monastère de Gaïus (p. 147 : dans la montagne de Gaïus) qui selon Bar Hebraeus est sur les confins des Bulgares, donc en Occident. L'endroit est appelé exactement mont Ganos (Grumel, 449). Il y fut exilé en 1029 et y resta quatre ans. Michel le Syrien est beaucoup plus détaillé que Yaḥyâ sur le traitement infligé au patriarche et à ses évêques à Constantinople.

(69) Yaḥyâ, 252.

puis des relations pacifiques reprirent qui furent renforcées par le mariage de Bagrat avec la nièce de l'empereur, fille de Basile Argyropoulos. Les historiens byzantins ne mentionnent pas que ce mariage fut conclu par la régente Marie qui fit à cet effet le voyage de Constantinople, comme on voit par la Chronique anonyme géorgienne traduite par Brosset. Schlumberger (70) fait remarquer : « Sans ce récit du chroniqueur national anonyme, nous ignorerions ce curieux voyage de la régente... » Eh bien, Yaḥyâ lui aussi parle du voyage de la régente, qui fut accompagnée du Catholicos de Géorgie et d'un certain nombre de chefs Abkhazes (71). Encore une preuve que, souvent, les informations de Yaḥyâ sont excellentes.

Le texte de Yaḥyâ sur Romain Argyre se termine par une appréciation sur le rôle de cet empereur. Après avoir dit qu'il mourut d'un ulcère au poumon *(sull)*, alors que selon Schlumberger interprétant Psellos il s'agirait d'une affection cardiaque (72), Yaḥyâ mentionne comme Skylitzès (73) que le jour de sa mort, il distribua jusqu'à 6 heures du soir les traitements des dignitaires impériaux; il loue sa douceur et la fermeté de sa foi, mais ne cache pas qu'il recourut à des confiscations abusives pour augmenter les biens du monastère qu'il avait fait construire, et qu'il institua de lourdes taxes, nouvelles et injustes, si bien que petits et grands se réjouirent de sa mort.

Dans l'ensemble, les pages que Yaḥyâ consacre à Romain Argyre sont d'un grand intérêt et fournissent un utile complément aux sources byzantines.

III. Les historiens arabes postérieurs.

Les historiens arabes postérieurs, pour la période qui nous occupe, présentent moins d'intérêt que ceux que nous venons d'examiner, car ils ne font guère que copier ou abréger leurs devanciers, et il est assez rare qu'on trouve chez eux des faits qui auraient été passés sous silence par ces derniers. Ibn al-Athîr, mort en 1234, auteur d'une Chronique célèbre, intelligente et claire, a perdu beaucoup de sa valeur depuis qu'on connaît mieux, par des éditions venues après

(70) III, 138.

(71) Yaḥyâ, 252.

(72) Psellos, I, 50-52; Schlumberger, III, 155-157. Le mot *sull* qui désigne ordinairement la phtisie pulmonaire, est, dit Ibn al-Ḥashshâ' dans son Glossaire sur le Manṣûrî de Razès, un terme technique des médecins pour l'ulcère au poumon (*qarḥat ar-ri'a*). Je n'ai pu voir l'article du Dr Jeanselme signalé par Renauld et ne sais s'il fait état du texte de Yaḥyâ.

(73) Schlumberger, 156, n. 2.

celle de son ouvrage, les historiens du xe et du xie siècle qu'il a utilisés. Il y a d'autre part au xiiie siècle toute une série d'historiens, qui ne sont pas tous édités, chez lesquels on peut trouver la narration ou la mention d'un fait intéressant l'histoire des rapports entre Byzance et les Arabes, parfois d'un ou plusieurs détails qui ne se trouvent pas chez les historiens antérieurs. Ibn Ẓâfir a fourni sur les guerres de l'émir ḥamdanide Saif ad-daula contre les Grecs des détails ignorés par ailleurs. Sibṭ ibn al-Djauzî nous donne pour l'année 938, d'après Thâbit b. Sinân, une partie de la correspondance entre le calife ar-Râḍî et Romain Lécapène au sujet d'un échange de prisonniers; nous avons vu plus haut que l'on possède la liste des cadeaux échangés à cette occasion (74). Pour une époque postérieure à celle qui nous occupe, l'historien de l'Égypte fâṭimite Ibn Muyassar nous renseigne sur les rapports de l'Egypte avec les derniers empereurs de la dynastie macédonienne. Une mention particulière est due à l'historien d'Alep, Kamâl ad-Dîn, mort en 1261; en tant qu'historien d'une ville qui, à partir de 970, est nominalement vassale de Byzance et qui, auparavant, a été à la pointe de la lutte contre les Grecs, il est amené, en usant certainement de sources locales, à parler plus en détail que d'autres historiens, des rapports des émirs d'Alep, ḥamdânides, puis mirdâsides, avec Byzance. Il a depuis longtemps été utilisé par Schlumberger, à travers les ouvrages de Freytag pour les Hamdânides, de Muller pour les Mirdâsides. Son exposé est parfois confus, dénué d'esprit critique; il juxtapose des traditions d'origine différente, qui ne s'accordent pas entre elles. Il présente tantôt des similitudes, tantôt des divergences avec Yaḥyâ. Nous en avons maintenant une bonne édition par S. Dahhân, qui a pris soin de donner en note les passages correspondants de Yaḥyâ, ce qui rend la confrontation plus facile.

Je ne parlerai pas des auteurs postérieurs; ce n'est qu'exceptionnellement qu'on peut trouver chez eux des informations qui n'aient pas déjà été données antérieurement pour l'histoire de Byzance à l'époque qui nous occupe.

En dehors des historiens, on trouve çà et là, chez les poètes par exemple, comme je l'ai montré dans le second volume de *Byzance et les Arabes*, des allusions à des faits de la guerre arabo-byzantine, ou

(74) Voir plus haut et Vasiliev, II, p. 172-173. La version de Sibṭ est beaucoup plus courte que celle de l'auteur du *Livre des Trésors et des Cadeaux*. L'historien d'ar-Râḍî, aṣ-Ṣûlî, n'en dit presque rien.

aux Byzantins d'une façon générale. Mais on ne peut les considérer comme de véritables sources historiques. Ainsi, le grand poète-philosophe arabe du ixe siècle, Abū'l-ʿAlā' al-Maʿarrī, pour dater un petit fait insignifiant, dit que cela arriva après la mort de Damien Dalassenos à Apamée, ce qui montre que le souvenir de cette bataille s'était conservé dans la mémoire populaire en Syrie. La terreur que les Grecs faisaient peser sur les habitants de la Syrie du Nord s'exprime dans la phrase dans laquelle il dit qu'il restera dans sa ville natale de Maʿarrat an-Noʿmân « même si ses habitants l'abandonnaient pour fuir les Grecs » (75).

Nous avons essayé de montrer, en passant en revue les sources arabes de l'histoire byzantine dans la période envisagée, l'importance de certaines de ces sources comme la Chronique de Yaḥyâ. Nous avons vu qu'elles n'ont pas toutes été connues des byzantinistes qui ont composé des ouvrages d'ensemble sur cette période, ou qu'elles n'ont pas été suffisamment utilisées. Sur certains points, on peut en tirer des renseignements plus précis et plus détaillés. Mais une étude même minutieuse de ces sources ne changera sans doute rien à la physionomie générale de cette époque, à la fin de laquelle se dessine, sinon une décadence, du moins une perte de prestige de l'empire.

Note additionnelle

La question des rapports entre Byzance et le calife fâṭimite al-Muʿizz à propos de la Crète, examinée au début de ce travail, a fait l'objet d'un article de M. Farhat Dachraoui (*La Crète dans le conflit entre Byzance et al-Muʿizz*, Cahiers de Tunisie, nº 26-27, 1959), que je n'ai pu consulter que récemment après avoir rédigé mon article. Je tiens à remercier ici M. Farhat Dachraoui de m'avoir envoyé un tiré à part de son travail. L'auteur qui prépare un ouvrage sur les Fâṭimides en Afrique du Nord et sur une œuvre historique du Cadi an-Noʿmân (auteur des *al-Madjâlis wa'l-Musâyarât*), relative à l'établissement des Fâṭimides dans cette région, analyse dans son article, outre les deux documents que j'ai examinés, un autre document du même recueil, antérieur aux deux autres

(75) Abu'l-ʿAla' al-Maʿarri, *Risâlat al-Ghufrân*, éd. Bint ash-Shâṭi', 1950, p. 444. Dans le même ouvrage, p. 34-35, il y a une allusion à l'empereur Basile, sans doute Basile II, qui avait l'habitude de manger du pain trempé dans du vin.

et inédit, concernant une ambassade des Crétois à al-Mu'izz pour lui demander son appui. Il ressort de ce document que le calife avait fait des préparatifs militaires avant même la demande de secours et qu'une délégation fâṭimite fût envoyée en Crète pour annoncer une intervention imminente. L'auteur est d'avis, comme moi, que cette intervention n'eut pas effectivement lieu. Il pense d'ailleurs que, à la date probable où le calife donnait rendez-vous à la flotte égyptienne, la Crète était déja conquise et que d'autre part al-Mu'izz avait à ce moment d'autres préoccupations qui l'empêchaient d'intervenir en Crète, notamment des visées sur l'Espagne omeyyade. Néanmoins, son attitude lui avait permis de se poser en champion de l'islam jusqu'en Méditerranée orientale.

XVIII

LA PRISE D'HÉRACLÉE ET LES RELATIONS ENTRE HĀRŪN AR-RASHĪD ET L'EMPEREUR NICÉPHORE Ier

Le règne de l'empereur byzantin Nicéphore Ier (1 novembre 802-25 juillet 811) correspond à peu près aux dernières années de celui du calife Hārūn ar-Rashīd (170-193/786-809). Il fut plutôt malheureux pour les armes byzantines dans la lutte contre le califat 'abbāside alors à son apogée. La régence d'Irène le règne de son fils Constantin, puis le règne d'Irène seule après qu'elle eut fait aveugler Constantin en août 797 avaient déjà été désastreux. En 782 quand, à l'époque du calife Mahdī, le futur Hārūn ar-Rashīd était arrivé aux portes de Constantinople, Irène avait conclu avec lui une trêve de trois ans moyennant versement annuel d'une somme de 70.000 (ou 90.000) dinars. Après qu'elle eut repris le pouvoir en 797, elle fit de nouvelles propositions de paix (1). Une révolution l'ayant chassée du trône et ayant

(1) La transcription adoptée dans cet article est celle de l'Encycl. de l'Islam. Sur la trêve de 782, voir Ṭabarī, III, 504-505 ; Théophane sous 6274 ; Michel le Syrien, III, 2 ; Bar Hebraeus, *Chronography*, 118 (cf. M. Canard, *Les expéditions arabes contre Constantinople*, pp. 102-103). La trêve, comme on voit par Ṭabarī, III, 621, fut rompue par les Grecs et ne dura que 32 mois. — Les propositions de paix d'Irène, après août 797 sont mentionnées par Théophane sous 6290. D'après lui, elles furent repoussées par les Arabes. Il semble cependant qu'une trêve ait été conclue et que l'impératrice ait accepté à nouveau de payer tribut, peut-être dès 797. Le poète Marwān b. Abī Ḥafṣa, dans une poésie qu'il récita devant Hārūn ar-Rashīd le 3 ramaḍān 181/29 octobre 787 et où il parle de la prise de Ṣafṣāf par le calife qui eut lieu cette année là (Ṭab. III, 646), y fait peut-être allusion en disant : « Chacun des rois des Rūm lui a donné la *djizya* (impôt de capitation) contraint et humilié ». (Ṭab. III, 741). L'existence d'une trêve conclue vers cette époque peut se déduire

donné le pouvoir au Logothète du Trésor Nicéphore, qu'une tradition fait curieusement descendre du Ghassānide Djabala b. al-Ayham [1], on aurait pu croire que la situation redeviendrait plus favorable pour l'empire byzantin qui avait désormais à sa tête un chef compétent. Mais Nicéphore ne fut pas plus heureux qu'Irène et dut accepter de payer tribut au calife.

Nous possédons de a lutte entre Arabes et Byzantins à cette époque et des relations entre Nicéphore et Hārūn des récits arabes détaillés qui ont parfois un caractère romanesque et qu'il n'est pas facile d'accorder avec les données, plus succinctes, fournies par les historiens byzantins. E. W. Brooks, dans son étude *Byzantines and Arabs in the time of the early Abbasids* [2] a donné une traduction des récits arabes purement historiques, sans examiner ni les pièces de vers consacrées à ces faits par les poètes de cour arabes, ni les récits romanesques de Mas'ūdī et d'Abūl-Faradj, l'auteur du *Kitāb al-aghānī*, qu'il est nécessaire de faire entrer en ligne de compte pour avoir une idée plus complète de la manière dont les Arabes ont considéré les événements de cette période.

Nous voudrions, dans les pages suivantes, passer en revue ces différents récits ainsi que ceux des auteurs byzantins et syriaques et essayer de préciser le déroulement exact des événements.

Parmi les historiens byzantins, Théophane qui écrit entre 811 et 815 nous rapporte les faits suivants [3] :

Sous l'année 6296, c'est à dire 804, en août, défaite de l'empereur à Krasos en Phrygie, où il ne dut son salut qu'à la vaillance de quelques-uns de ses officiers.

d'autre part de l'interruption des expéditions arabes pendant quelques années et de la rupture de Nicéphore après son avènement. Mas'ūdī, *Tanbīh*, 167 (tr. 228) dit bien qu'Irène conclut une trêve avec Hārūn et lui paya tribut (*itāwa*) quand elle eut seule le pouvoir.

(1) Ṭab., III, 695 ; cf. Mas'ūdī, *Tanbīh*, 168 (tr. 228), *Murūdj*, II, 337 ; cf. *K. al-'uyūn*, dans *Fragm. hist. ar.*, éd. de Goeje, 309 ; Michel le Syrien, III, 15.

(2) *English Historical Review*, 15 (1900), pp. 728-747 : Ṭabarī, Ya'qūbī, *K. al-'uyūn* ; 16 (1901), pp. 84-92 : Balādhurī.

(3) Ed. de Boor, 481, 482, 483.

Sous 6297/805 : profitant de ce que le calife était occupé par une révolte en Perse, Nicéphore fit réparer les places de Ancyre, Thebasa et Andrasos et envoya en Syrie une troupe qui n'obtint pas de succès et subit des pertes.

Sous 6298/806 : expédition du calife en personne ; il construisit une mosquée à Tyane, assiégea et prit les places d'Héraclée, Thebasa, Malakopeia, Sidèropalos, Andrasos [1] et envoya jusqu'à Ancyre un détachement qui se borna à examiner soigneusement les fortifications de la place. Nicéphore, angoissé par cette situation, mais faisant preuve de nobles sentiments dans sa douleur, envoya des messagers (trois personnages religieux) pour demander la paix au calife. Après de nombreuses discussions, on convint que l'empereur verserait chaque année 30.000 sous d'or (nomismata), plus trois sous d'or à titre de taxe personnelle pour lui-même et trois également pour son fils [2]. Le calife se réjouit et considéra cela comme une véritable soumission de l'empire byzantin à son autorité. Il fut convenu que les places prises par les Arabes ne seraient pas reconstruites, mais, dès que les Arabes furent partis, l'empereur s'empressa de les rebâtir et de les fortifier. Le calife l'ayant appris fit partir une nouvelle expédition qui s'empara de Thebasa, et d'autre part il envoya une flotte à Chypre qui détruisit les églises, déporta les habitants et viola ainsi la paix.

Sous 6300/808 : expédition arabe de Ḥumayd contre Rhodes ; beaucoup de butin fut fait et beaucoup de prisonniers furent capturés, mais la citadelle ne put être prise. Au retour les Arabes dévastèrent le sanctuaire de Myra en Lycie.

Sous 6301/809 : destruction d'églises et sévices contre les Chrétiens dans les pays soumis à l'islam (nous verrons plus loin qu'il faut reporter cela à 807).

(1) Sur Krasos, voir Ramsay, *Hist. Geography of Asia Minor*, pp. 126 et 435 (dans le thème de l'Opsikion). Sur les autres places, voir Honigmann, *Ostgrenze*, pp. 46-47, 86.

(2) Il ne s'agit pas de pièces à l'effigie de l'empereur et de son fils comme le dit erronément la traduction latine. On se demande comment Nicéphore a pu accepter une pareille clause par laquelle Hārūn le traitait comme un simple sujet chrétien de l'empire islamique. On verra par un texte de Djahshiyārī que l'empereur avait d'abord refusé et demandé qu'il fût fait exception pour lui et son fils.

Georges Moine, qui écrit à l'époque de Michel III (842-867), rapporte que, dans la troisième année du règne de Nicéphore (par conséquent entre novembre 804 et novembre 805) le « phylarque des Saracènes » arriva devant Amorium avec une force considérable. Nicéphore marcha contre lui et s'avança à la tête d'une troupe nombreuse jusqu'à Dorylée et envoya au calife (*prôtosymboulos*) le message suivant :

« Dans quel but prends-tu plaisir à commettre des injustices et à verser le sang des hommes, pourquoi ne te contentes-tu pas de ce que tu possèdes et pourquoi violes-tu les frontières héritées de nos pères anciennes? Quel prophète, quel maître (didaskalos) divin t'a enseigné à faire cela? Le Prophète Mohammed (Mouchoumed) ne t'a-t-il pas prescrit de considérer le Chrétien comme un frère et de le proclamer? Le Créateur de toutes choses, Lui qui prend soin des uns et des autres ne se réjouit pas du sang versé injustement, non! Es-tu parti pour nuire volontairement à des gens qui ne t'ont pas causé de dommage, parce que tu manques d'argent et d'or ou d'autres choses? Pourtant tu possèdes à satiété les biens les plus magnifiques, les plus difficiles à se procurer, les plus chers pour nous par la possession de la Terre Sainte et de la terre la plus riche. Si tu manques d'une chose que nous possédons, nous te la fournirons à l'instant même, par amitié. Ne combattons donc pas l'un contre l'autre comme des impies ou comme si nous étions immortels, n'imitons pas la guerre des mauvais démons contre les hommes par haine et misanthropie, sachant que nous mourrons un peu plus tard et que nous quitterons ce monde pour comparaître devant un juge incorruptible qui rétribuera chacun selon ses actes ».

Cette lettre était accompagnée de cadeaux. Le Saracène se réjouit, envoya en échange des présents nombreux et admirables et s'en retourna après avoir conclu la paix, admirant grandement l'intelligence et la sagesse de Nicéphore (1).

(1) Georges Moine, éd. de Boor, 772-773. Il n'est pas question ailleurs d'Amorium. Il se peut qu'il y ait ici confusion avec Ancyre, mentionnée dans Théophane comme ayant été restaurée par l'empereur en 6297/805 et atteinte par un détachement de reconnaissance arabe en 6298/806. L'expression « le Saracène » est dans Cedrenus (voir plus loin) « l'Arabe ».

C'est tout ce qu'on trouve dans cet auteur. Il y a beaucoup de chances pour que cette lettre ne soit pas authentique. Cependant il n'est pas impossible que des idées de ce genre aient été exprimées dans des messages impériaux. On discerne dans cette lettre une vague connaissance des sentiments du Prophète à l'égard des premiers Chrétiens et on y trouve l'idée du bien inappréciable que constitue pour les Musulmans la possession de la Terre Sainte, qui a dû souvent être exprimée par ceux-ci dans leurs rapports avec Byzance, comme en témoigne la lettre de l'Ikhshīd à Romain Lécapène que nous avons naguère traduite.

Skylitzès (dans Cedrenus) qui écrit beaucoup plus tard, au XIe siècle, donne plus de détails (1). Il fait à peu près le même récit que Théophane et énumère les événements en les situant chronologiquement d'après les années de règne de Nicéphore, et il reproduit d'autre part la lettre de l'empereur à Hārūn ar-Rashīd qu'on trouve dans Georges Moine dans les mêmes termes à quelques détails près. Il mentionne l'affaire de Krasos dans la seconde année du règne (804), mais sans donner le nom de cette localité, il n'indique pas non plus le nom des places prises par Hārūn ar-Rashīd dans la quatrième année du règne de Nicéphore, donc en 806. Quant à l'expédition contre Rhodes que Théophane place en 6300, il la met dans la sixième année du règne de Nicéphore, donc en 808-809.

Beaucoup plus circonstanciés sont les récits arabes qui, aussi bien par leur chronologie que par le détail des événements, diffèrent beaucoup de ceux des historiens byzantins.

Ṭabarī, sous l'année 187/30 décembre 802-19 décembre 803, commence par mentionner l'expédition d'été (*ṣā'ifa*) de Qāsim, fils du calife et gouverneur depuis cette année même de la province frontière des ʿAwāṣim, accompagné de son lieutenant ʿAbbās b. Djaʿfar. Qāsim assiégea Qurra et son lieutenant Ḥiṣn Sinān. Les Grecs obtinrent leur retraite en leur livrant 320 prisonniers musulmans (2). Puis, il dit que

(1) Cedrenus, II, 33-36.

(2) Ṭabarī, III, 694 ; Yaʿqubī, II, 512 erronément sous 188/décembre 803-décembre 804. ʿAbbās b. Djaʿfar b. Muḥammad b. al-Ashʿath Khuzāʿī fut gouverneur, après son père, du Khurāsān de 173 à 175

cette année-là, Nicéphore viola le traité de paix qui avait été conclu entre son prédécesseur et les Musulmans et refusa de souscrire aux engagements pris alors. Il s'agit de ceux qui avaient été souscrits par Irène, comme l'auteur nous l'explique immédiatement après et il nous donne le texte de la lettre que Nicéphore, après son avènement, envoya à Hārūn ar-Rashīd pour dénoncer le pacte et qui fut jugée insolente par le calife :

« Nicéphore, roi des Rūm, à Hārūn roi des Arabes. La reine qui règnait avant moi t'a donné la place de la tour et s'est mise elle-même à la place d'un simple pion. Elle t'a versé des sommes d'argent que toi, au contraire, tu aurais dû lui payer (1). C'était là faiblesse et sottise de femme. Quand tu auras lu ma lettre, renvoie l'argent que tu as reçu d'elle et rachète-toi en payant les sommes qu'il t'incombe de me restituer. Sinon, c'est le sabre qui décidera entre nous » (2).

A la lecture de cette lettre Hārūn entra alors dans une violente colère au point que tous dans son entourage, même le vizir, baissaient les yeux et restaient silencieux. Il écrivit immédiatement au dos de la lettre : « Au nom d'Allāh clément et miséricordieux. De Hārūn, émir des croyants, à Nicéphore, chien des Rūm. J'ai lu ta lettre ô fils d'une infidèle. Ma réponse, tu la verras plutôt que tu ne l'entendras. Salut ! » Puis il se mit en route le même jour et vint camper aux portes d'Héraclée (3). Il ravagea le pays. L'empereur

(Ṭab. III, 609, 612). Sur les places en question, qui furent aussi prises par les troupes de Ma'mūn en 215/830 (Ṭab. III, 1103), voir Vasiliev, *Byz. et les Arabes*, I, pp. 101, 103 ; Honigmann, *Ostgrenze*, pp. 45, 47, 48. Ḥiṣn Sinān, qui se trouvait vraisemblablement dans le triangle Tyane (à l'est), Héraclée (à l'ouest), Qurra (au nord) avait déjà été prise par ʿAbdallāh b. ʿAbd al-Malik b. Marwān en 84/103 (Balādhurī, 165, Yāqūt, II, 277, III, 155). Cf. aussi Ibn Khurdādhbeh, 99.

(1) Dans Ibn al-Athīr : « dont tu aurais dû, toi, payer le double ».

(2) Ṭab. III, 695 ; Ibn al-Athīr *sub anno*. Voir aussi plus loin le *K.al-Aghānī*. Cette lettre est aussi dans Qalqashandī, *Subḥ*, VI, 457 avec la réponse du calife qui l'aurait rédigée lui-même parce qu'il n'était pas content de celle qu'avaient rédigée ses secrétaires. Elle fait allusion à un traité conclu avec Irène (cf. p. 345) qui n'est pas expressément mentionné dans les sources arabes.

(3) Herakleia-Kybistra, aujourd'hui Eregli à l'Ouest de la sortie

demanda à traiter et offrit de verser un tribut (*kharādj*) annuel (1). Mais lorsque le calife fut rentré à Raqqa (2), Nicéphore rompit le pacte et viola l'accord conclu. Comme le froid était vif, Nicéphore espérait que le calife ne reprendrait pas l'offensive contre lui. La nouvelle se répandit que Nicéphore était revenu sur les engagements qu'il avait pris. Personne n'osa en informer le calife parce qu'on avait peur de sa colère et qu'on redoutait qu'il n'entreprît une nouvelle expédition à cette saison de l'année. On employa une ruse pour l'avertir et on recourut à un poète originaire de Djanda (3) appelé Abū Muḥammad ʿAbdallāh b. Yūsuf, ou, dit-on, Ḥadjdjādj b. Yūsuf Taymī qui lui récita les vers suivants (4) :

« Nicéphore a violé la paix que tu lui as accordée, mais la roue de la fortune (litt. de la ruine) tournera contre lui.

Réjouis-toi, ô émir des croyants, car c'est une bonne aubaine que Dieu t'apporte.

Tes sujets se réjouissent de l'arrivée d'un messager de bonne nouvelle annonçant cette violation.

Ils espèrent que ta main sans tarder lancera une expédition qui guérira les âmes et dont le lieu sera célèbre.

Il t'a payé la *djizya* (5) et la peur des sabres lui a fait baisser la tête (litt. la joue), car la mort est chose qu'on redoute.

nord des Pyles Ciliciennes. Voir Ramsay, *Hist. Georg. of Asia Minor*, pp. 339, 341 et *passim* ; Yāqūt, IV, 961 ; Vasiliev, *op. cit.* I, p. 110.

(1) Le mot *kharādj* n'était pas employé primitivement au sens d'impôt foncier mais au sens de tribut comme ici.

(2) Raqqa sur l'Euphrate fut la résidence du calife de 180/796 à 192/808 : Ṭab. III, 645, 730, et il y fit construire des palais. Cf. Michel le Syrien, III, 9 ; Bar Hebraeus, *Chronography*, 118 ; Herzfeld (Sarre et Herzfeld, *Archäologische Reise*, II), p. 160.

(3) Yāqūt, II, 130 : localité du Bas-Irāq. Les textes ne sont pas d'accord sur le nom de ce poète dont les vers sont également cités par Masʿūdī et l'*Aghānī*. Le premier ne le nomme pas, le second dit qu'il était originaire de Djadda et l'appelle uniquement Abū Muḥammad. Ibn al-Athīr reproduisant Ṭabarī dit : un poète de son armée, *min ahl djundihi*. Cela montre qu'on a lu tantôt Djanda, tantôt Djadda, tantôt *djund*, avec le pronom suffixe au lieu du *tāʾ marbūṭa*. Ce poète a pu être confondu avec Abū Muḥammad ʿAbdallāh b. Ayyūb Taymī nommé dans *Aghānī*, XVIII, 45. Rifaʿī, auteur de l'ouvrage *ʿAṣr al-Maʾmūn* attribue les vers à Ḥadjdjādj (cf. Ṭabarī) : I, 184.

(4) Mètre *kāmil*, rime *Niqfūru*, *tadūru*.

(5) Le mot *djizya* est employé ici comme le mot *kharādj* plus haut

Tu l'as (ainsi) protégé contre leurs coups, alors que dans nos mains ils sont comme des tisons ardents volant dans un incendie (1).

Tu as détourné de lui les armées en les ramenant en arrière, par ta longanimité, tandis que ton protégé était ainsi en sécurité et heureux.

Nicéphore, quand tu trahis si l'Imām s'éloigne de toi, c'est de ta part ignorance et aveuglement.

au sens général de tribut. Ces deux termes au début de l'islam étaient usités indistinctement dans ce sens, alors que par la suite *djizya* s'est appliqué spécialement à la taxe de capitation que doivent payer les non-Musulmans pour être admis a conserver leur vie, leur religion, leurs biens et leur statut personnel dans l'état musulman qui les astreint par ailleurs à un certain nombre d'obligations et à une situation parfois humiliante. La *djizya* ne concerne que les sujets directs de l'état musulman et ne peut pas théoriquement être assimilée au tribut versé par un pays étranger et non sujet. Mais les Musulmans (cf. Ṭabarī, III 374 sous 155) ont fait volontiers cette assimilation et considéré que Hārūn ar-Rashīd avait imposé la *djizya* à Irène et ses successeurs pour signifier qu'ils avaient ainsi humilié l'empire. Les poètes l'ont nettement marqué à propos de l'expédition de 165/782 (vers de Marwān b. Abī Ḥafṣa) alors que le texte de Ṭabarī ne parle que de « traité et paiement de rançon » (*muwadā'a wa-i'ṭā' al-fidya*). Nicéphore est dit par le *K. al-Aghānī* (voir plus loin) avoir payé la *djizya*, de même par Qalqashandī, *Ṣubḥ*, I, 452, pu. Il s'en suit que du fait de ce versement, ils considèrent l'empereur comme un *dhimmī*, mot qui ne peut correctement s'appliquer qu'à un membre d'une communauté non-musulmane à l'intérieur du territoire musulman (*ahl adh-dhimma*). Pour les étrangers qui avaient conclu une sorte de pacte de neutralité avec les Musulmans moyennant tribut, par exemple les gens de Chypre et d''Arbasūs, certains juristes employaient les mots *djizya* et *dhimma* ; mais d'autres disaient qu'ils n'étaient pas *ahl dhimma*, mais *ahl fidya* (proprement de rançon), ou qu'ils étaient dans l'état de *ṣulḥ* (traité de paix) : voir Balādhurī, 155 sq. (Caire, 162 sq.). Les auteurs musulmans admettent parfois comme une obligation de principe le versement d'un tribut par l'empire byzantin et l'auteur du *Fakhrī* (trad. Amar, 48) critique le califat 'abbāside en disant qu'il a été incapable d'imposer régulièrement ce versement. — Selon Balādhurī, 170 (Caire, 177) les Grecs auraient apporté le tribut de la paix (*ḥamalū ṣulḥahum*) à Rashīd à Dhūl-Kilā' et de ce fait cette place aurait été appelée aussi Kanīsat as-ṣulḥ (Église de la paix).

(1) Dans ce vers, De Goeje, *Quelques observations sur le feu grégeois*, p. 97 (cf. M. Mercier, *Le feu grégeois*, p. 33) croit voir une allusion au feu grégeois. Mais il peut s'agir simplement de l'éclair des sabres.

Croyais-tu donc au moment où tu trahissais que tu échapperais à ton sort ? Que tu sois perdu pour ta mère ! Ce que tu croyais n'était qu'illusion.

Ton malheur t'a jeté dans les vagues débordantes de la mer de l'Imām et ses flots se sont élevés au dessus de toi.

L'Imām est capable de te contraindre, que ta résidence soit proche ou que tes lieux de séjour soient éloignés.

Si nous sommes nonchalants, l'Imām ne l'est pas et ne néglige pas ce que sa ferme volonté a la charge de gouverner et administrer.

C'est un roi qui s'est voué en personne à la guerre sainte, et son ennemi sera toujours subjugué par lui.

O toi qui veux satisfaire Dieu par ton zèle, à Dieu aucune pensée cachée n'échappe.

Aucun conseil n'est utile si l'on trompe son Imām, mais l'avis de ses conseillers sincères est reçu avec gratitude.

Conseiller l'Imām est pour ses peuples une obligation religieuse, ceux qui l'observent font œuvre méritoire et purificatrice ».

Le texte ne dit pas quel est le vizir qui eut ainsi peur du calife. Mais nous savons, comme nous le verrons, par Djahshiyārī et le *Kitāb al-Aghānī*, qu'il s'agirait de Yaḥyā b. Khālid le Barmékide.

Ṭabarī nous rapporte ensuite que, à ce propos (*fī dhalika*), le poète Abul-'Atāhiya dit (1) :

« Guide de la bonne voie, tu as consacré tes soins à la religion et tu as répandu sur le sol altéré une pluie bienfaisante.

Tu as deux noms dérivés de voie droite (*rushād*) et de bonne direction (*hudan*) et tu es celui qu'on appelle Rashīd et Mahdī (le bon guide et le bien dirigé) ».

Dans les vers suivants il n'y a aucune allusion à une violation du pacte et il n'est question que des victoires du calife d'une façon générale, victoires décrétées par Dieu. Un vers est à signaler parce que le poète y qualifie Nicéphore de *dhimmī* du calife, c'est-à-dire de sujet non musulman de religion protégée.

(1) Mètre *ṭawīl*, rime *ma'niyyan*, *riyya(n)* ; *Dīwān*, éd. Cheikho, Beyrouth, 1888, p. 315.

« Le monde a manifesté son agrément à Hārūn et Nicéphore est devenu pour l'Imām un *dhimmī* » (1).

Il y a donc là allusion à une soumission de l'empereur et à un pacte. Tabarī cite ensuite d'autres vers du poète qu'il a nommé plus haut et qu'il désigne ici simplement par l'ethnique de Ṭaymī. Ces vers n'appartiennent pas à la même pièce ; ils sont d'une rime différente. Celle-ci commence par le vers suivant (2) :

« Des causes de mort ont assailli vainement (*ʿabathan*) Nicéphore quand elles l'ont vu se jouer (*ʿabithā*) du repaire du lion ».

Le troisième vers contient une allusion à la violation des engagements :

« Il a violé ses engagements, mais qui les renie, c'est contre lui-même, non contre ses ennmis, qu'il se révolte ».

Selon Ṭabarī, c'est seulement lorsque le poète en question eut fini de réciter les vers que le calife demanda si Nicéphore avait vraiment rompu le pacte. Il comprit que les membres de son entourage (ses vizirs, dit le texte) avaient usé de ruse pour le prévenir. Il décida immédiatement d'envahir le territoire byzantin au prix des plus grandes fatigues et, quand il y fut arrivé (3), il ne le quitta pas avant d'avoir une nouvelle fois obtenu la soumission de l'empereur.

L'auteur cite ensuite d'autre vers d'Abul-ʿAtāhiya, d'une pièce différente de celle indiquée précédemment et qui commence par :

« Vraiment Héraclée a proclamé sa ruine sous les coups du roi bien assisté de Dieu dans la voie juste (4).

(1) *Taḥallabat ... biʿr-riḍā*, litt. a fait couler, a distillé. Masʿūdī a la forme *tadjallabat*, qui n'existe pas ; le *K.al-Aghānī* a *tadjallalat li-Hārūna dhī'r-riḍā*, litt. est devenu grand, considérable pour Hārūn, possesseur de satisfaction. Pour le terme *dhimmī*, voir p. 351, n. 5.

(2) Mètre *basīt*, rime *ʿabathā*, *ʿabithā*.

(3) L'expression *anākha bi-fināʾihi* (litt. il fit agenouiller ses chameaux dans son enclos) signifie simplement arriver, faire halte dans un endroit.

(4) Mètre *wāfir*, rime *kharāb*, *ṣawāb* ; *Diwān*, p. 316.

Hārūn a lancé le tonnerre de la mort et a jeté l'éclair de ses sabres tranchants.

Dans ses drapeaux se tient la victoire, ils volent comme les nuages (litt. ils passent comme s'ils étaient des morceaux de nuages).

Émir des croyants, tu as triomphé. Bonne santé à toi, réjouis-toi du butin et du retour ».

Il est facile de voir que ces vers s'appliquent à la prise d'Héraclée. Or il n'est pas dit dans ce qui précède qu'elle ait été prise cette année-là. Les vers sont donc mal placés dans le récit relatif à l'année 187.

Sous l'année 188/20 décembre 803-7 décembre 804, Ṭabarī mentionne que Nicéphore marcha contre une troupe arabe commandée par Ibrāhīm b. Djibrīl, entré en territoire byzantin par le défilé de Ṣafṣāf (1), que des nouvelles venues de l'arrière lui firent prendre le chemin du retour avant qu'il eût rencontré l'ennemi, mais que néanmoins, dans sa retraite, il fut mis en déroute par un détachement musulman et reçut trois blessures. Dans cette campagne, les Grecs eurent 40.700 tués et les Arabes capturèrent 4.000 chevaux (2). C'est cette défaite que Théophane place à Krasos en Phrygie (voir plus haut), sans mentionner les blessures de l'empereur. Cette année-là, comme on voit par Ṭabarī, le calife ne fit pas d'expédition ; il accomplit le pélerinage.

Sous l'année suivante, 189/8 décembre 804-26 novembre 805, Ṭabarī ne parle que d'un échange de prisonniers, célébré par le poète Marwān b. Abī Ḥafṣa, et ignore l'incursion byzantine signalée par Théophane qui, par contre passe sous silence l'échange. Les troubles en Perse et l'échange sont les raisons de l'inaction opérationnelle arabe cette année-là (3). Le calife était parti pour Rayy en avril 805 et il n'en revint

(1) Sur Ṣafṣāf, voir M. Canard. *Hist. de la dynastie des Hamdanides*, I, p. 284.

(2) Cette campagne (Ṭab. III, 701) est attribuée par Qalqashandī, *Ṣubḥ*, I, 452, à Qāsim ; il donne les chiffres de 50.00 tués et de 5.000 chevaux capturés avec selles et brides d'argent.

(3) Ṭab. III, 707 ; Masʿūdī, *Tanbīh*, 89 (tr. 255). L'échange eut lieu sous la direction de l'eunuque Abū Sulaym Faradj, mentionné dans Balādhurī, 128 (Caire, 176). Sur les troubles en Perse, voir Yaʿkūbī, 514 ; Ṭab. III, 702 sq.

qu'en novembre de la même année, à la fin de l'année 189 ; sans s'arrêter à Bagdad, il se dirigea vers Raqqa. Pendant ce temps, la frontière était surveillée par Qāsim établi en *ribāṭ* à Dābiq, au nord d'Alep, où il était déjà l'année précédente (1).

Vient ensuite, sous l'année 190/27 novembre 805-16 novembre 806, le récit détaillé de l'événement considéré par les sources arabes comme le plus important des campagnes byzantines de Hārūn ar-Rashīd, la prise d'Héraclée. Ṭabarī, après avoir dit que le calife, laissant à Raqqa son fils le futur al-Ma'mūn, fit la campagne d'été, signale des incursions byzantines contre Anazarbe et Kanīsat as-sawdā' et les ravages que les Grecs firent dans cette contrée, mais ajoute que la garnison de Maṣṣīṣa recouvra tout le butin qu'avaient fait les Grecs et délivra les prisonniers (2). Puis il dit :

« Cette année-là, Rashīd conquit Héraclée et envoya des troupes et des détachements de divers côtés en pays byzantin. Il était entré dans le pays, à ce qu'on dit, à la tête d'une armée de 135.000 réguliers sans compter les valets d'armée (*atbā'*), les volontaires et ceux qui n'étaient pas inscrits au registre des soldes. 'Abdallāh b. Mālik mit le siège devant Dhū'l-Kilā' (3) et envoya Dā'ūd b.

(1) ṬAB. III, 701, 703-706.

(2) Sur ces places, voir *Hist. de la dynastie des Hamdanides*, 278, 280 ; sur l'événement, cf. aussi BALĀDHURĪ, 171 (Caire, 178) qui le place à l'époque où Qāsim était à Dābiq. Comme il y fut en 188 et en 198 et qu'il n'est pas dit qu'il y fut en 190, il y a donc désaccord avec Ṭabarī.

(3) Sur Dhūl-Kilā', voir HONIGMANN, 46-47 (IBN KHURD., 108 ; MAS'ŪDĪ, *Tanbīh*, 148 (tr. 242) ; BALĀDHURĪ, 170 ; YĀQŪT, II, 277). C'est l'ancienne Kyzistra au-sud-ouest de Césarée sur la route de Tyane. Le nom grec de la place donné en arabe sous des formes diverses avec l'interprétation « qui approche des astres » l'a fait identifier avec Kyzistra ; cf. BROOKS, *EHR*, 16 (1901), n. 195. Les Arabes considèrent la forme Kilā' comme une déformation de Qilā' (citadelles). Il ne semble pas que Dhūl-Kilā' soit le Sidêropalos de Théophane. — 'Abdallāh b. Mālik est le fils de Mālik b. al-Haytham Khuzā'ī, un des compagnons d'Abū Muslim. 'Abdallāh, favori de Khayzurān, fut chef de la police sous Mahdī, puis Hādī, puis commandant du palais et chef de la police sous Rashīd : ṬAB. III, 548, 570, 583, 602, 692 ; MAS'ŪDĪ, *Murūdj*, VI, 269, 308. Cf. aussi sur lui *Aghānī*, V, 5, 30 ; VIII, 101 ; XVI, 161 ; YĀQŪT, II, 709, IV, 941 ; Ya'qūbī, *BGA* VII, 285 (tr. WIET, 96) ; LE STRANGE, *Baghdād*, 204.

'Isā b. Mūsā (1) pour parcourir le pays des Grecs à la tête de 70.000 hommes. Shurāḥīl b. Ma'n b. Zā'ida prit Ḥiṣn aṣ-Ṣaqāliba, Dabasa (2) et Yazīd b. Makhlad prit aṣ-Ṣafṣāf et Malakopeia (3). La prise d'Héraclée par Rashīd eut lieu en shawwāl (20 août-17 septembre 806). Il la détruisit et emmena ses habitants en captivité après y être resté trente jours ».

Puis, après avoir parlé de l'expédition contre Chypre de Ḥumayd b. Ma'yūf (4), qui y fit 16.000 prisonniers qu'il transporta à Raqqa (5), Ṭabarī revient sur la prise d'Héraclée

(1) Fils de 'Isā b.Mūsā, 'Abbāside qui dut renoncer à ses droits au califat en faveur de Mahdī. Il fut en 193 gouverneur de la Mekke et Médine pour Amīn puis il reconnut Ma'mūn. Voir ṬAB., III, 775, 832, 860 sq.

(2) Sur Ḥiṣn aṣ-Ṣaqāliba, aujourd'hui Anasha Qalesi, voir HAMDANIDES, 284 et n. 560 et HONIGMANN, carte nº 2. Sur Dabasa, c'est-à-dire Thebasa, dont la situation en Cappadoce est difficile à déterminer, cf. HONIGMANN, 47. Cette place avait déjà été prise en 177/793-794 : THÉOPHANE sous 6286, MICHEL LE SYRIEN, III, 8. — Shurāḥīl b. Ma'n b. Zā'ida et un fils de Ma'n b. Zā'ida Shaybānī, sur lequel voir *EI*, III, 240.

(3) Yazīd b. Makhlad Hubayrī, qui fut tué en 191, voir plus loin.

(4) Ḥumayd b. Ma'yūf est probablement le fils de Ma'yūf b. Yaḥyā Ḥadjūrī dont ṬABARĪ signale des expéditions en territoire byzantin, III, 371, 385, 568 sous 153, 158 et 169. Sur cette expédition contre Chypre, voir BALĀDHURĪ, 154 (Caire, 161) où Ḥumayd porte la *nisba* de Hamdānī. Ḥadjūr de qui il tire sa *nisba* fait partie de la tribu de Hamdān et a donné son nom à une localité du Yémen (cf. YĀQŪT, II, 215). — On sait que, auparavant, à une date non précisée, probablement au début du règne de Rashīd, en tout cas antérieurement à 175/191-2, 'Abd al-Malik b. Ṣālih, qui était gouverneur des places frontières, dit Balādhurī (cf. YA'QŪBĪ, 495 ; Balādhurī, 170, 185) avait consulté les juristes sur le statut de Chypre et sur l'attitude à adopter à l'égard des habitants en cas de violation du pacte conclu avec les Musulmans. Voir mon article *Deux épisodes des relations diplomatiques arabo-byzantines* dans *Bul. Ét. Or.*, XIII, pp. 63-67. L'expédition de Ḥumayd doit avoir pour cause une violation du pacte. C'est ce que Balādhurī laisse entendre (*liḥadath aḥdathūhu*) et ṬABARĪ un peu plus loin, sous la même année 190 (III, 711) nous dit : Les habitants de Chypre violèrent le pacte et Ma'yūf b. Yaḥyā fit une expédition contre eux et les emmena en captivité. Il est probable que c'est une simple dittologie et qu'il faut lire dans ce dernier passage Ḥumayd b. Ma'yūf et non Ma'yūf.

(5) Texte : Rāfiqa. C'est la ville sœur de Raqqa qui prit petit à petit plus d'importance que la première, ne forma qu'une agglomération

« Le départ de Hārūn pour le territoire byzantin, dit-il, eut lieu le 20 radjab » (c'est-à-dire le 11 juin 806). Il s'était fait faire une *qalansuwa* sur laquelle étaient inscrits les mots Ghāzin, Hādjdjun (Soldat, Pélerin) (1) et il la portait, ce qui fit dire à Abūl-Maʿālī Kilābī (2) les trois vers suivants :

Si l'on cherche à te rencontrer ou si l'on désire le faire, qu'on aille dans les deux villes saintes ou à la plus lointaine des places frontières.

Dans le pays de l'ennemi tu montes un noble cheval (*timirr*), dans le pays de la vie tranquille, tu es sur une selle de chameau.

Parmi ceux qui se sont succédé à la tête de l'état, nul autre que toi n'a (mieux) possédé les places frontières.

Ensuite, Hārūn ar-Rashīd alla à Tyane où il établit son camp, puis il en partit laissant pour y commander ʿUqba b. Djaʿfar (3) à qui il ordonna de construire une station de relais (4). Nicéphore envoya à Rashīd le *kharādj* et la *dji-*

avec elle et finit par être désignée aussi sous le nom de Raqqa. — Il y eut une vente des prisonniers présidée par le cadi Abūl-Bakhtarī dans laquelle l'évêque de Chypre atteignit la somme de 2.000 dinars. Le cadi en question est Wahb b. Wahb, célèbre pour avoir en 172/788-9 dirigé la réunion des cadis au cours de laquelle le calife fit annuler l'acte de sauvegarde accordée à l'ʿAlide Yaḥyā b. ʿAbdallāh (Ṭab. III, 619 ; cf. Sourdel, *Le vizirat abbāside*, p. 645). Il fut cadi suprême de 182 à 184 (cf. Massignon, *Cadis et naqibs baghdadiens*, *WZKM*, 51 (1948), p. 197). Voir sa notice dans Ibn Khallikān, II, 238 sq. et cf. *Aghānī*, VII, 159.

(1) Semblable détail dans Djahshiyārī, *Wuzarāʾ*, éd. Mžik, p. 252. Mais là, il s'agit d'une *durrāʿa*, robe fendue sur le devant, portant l'inscription *Ḥādjdjun* par derrière et *Ghāzin* par devant. Les poètes louent sans cesse le calife de satisfaire à ces deux obligations. Ainsi Abū Nuwās, *Dīwān* (Caire, 1322), p. 52, v. 4-5 : *fī kulli ʿāmin ghazwatun wa-wifādatun ... ḥadjdjun wa-ghazwun*. Cf. *Aghānī*, XVII, 49 (voir plus loin). Voir aussi *Fakhrī*, éd. du Caire 1345/1927, p. 143 : *kāna yaḥudjdju sanatan wa-yaghzū sanatan ka-dhalika*. Ṭabarī note que Hārūn fit le pélerinage en 170, 173, 174, 175, 177, 179, 181, 186, 188 ; en 170 il fit à la fois une expédition et le pélerinage.

(2) Ce poète n'est mentionné qu'ici dans Ṭabarī. Le premier vers est dans le *Taʾrīkh al-Khamīs* de Diyārbakrī, II, 331.

(3) Ce personnage n'est mentionné qu'ici.

(4) *Manzil*. Ce mot signifie station de poste, relais, logement, hôtellerie. Remarquer que Théophane parle expressément d'une « mos-

zya (1) pour sa propre personne (*ʿan raʾsih*), pour l'héritier du trône, pour ses patrices et tous les habitants de son pays, à savoir une somme de 50.000 dinars dont quatre pour sa propre personne et deux pour la personne de son fils Staurace (Istabraq) (2). Nicéphore envoya deux de ses plus importants patrices avec une lettre au sujet d'une jeune fille capturée à Héraclée. Le contenu en était le suivant :

« Au serviteur de Dieu Hārūn, émir des croyants, de Nicéphore, roi des Rūm, le salut sur toi. O roi, j'ai une demande à t'adresser qui ne te causera aucun tort dans ta religion et tes intérêts de ce monde et qui est une chose sans importance, c'est que tu me rendes pour mon fils une jeune fille d'Héraclée que j'avais demandée en mariage pour lui. Si tu juges bon de m'accorder cette réponse, fais le. Que la miséricorde et les bénédictions de Dieu soient sur toi ! »

Il le priait en même temps de lui faire cadeau de parfums et d'une de ses grandes tentes (*surādiq*) (3).

« Rashīd ordonna de faire rechercher la jeune fille qui fut amenée, parée et installée sur un trône dans la tente (*maḍrab*) même occupée par le calife. La jeune fille, avec la tente et toute la vaisselle et tous les objets qu'elle contenait furent remis à l'ambassadeur de Nicéphore. Le calife lui envoya aussi les parfums qu'il avait demandés, ainsi que des dattes, des *khabīṣ* (*akhbiṣa*), des raisins secs et de la thériaque (4). L'envoyé de Rashīd remit tout cela à l'empereur et

quée », litt. « maison du blasphème, *oikon tēs blasphēmias* ». Le mot « manzil » implique un ensemble qui comprenait sans doute une mosquée.

(1) Cf. p. 851, n. 1 et 5.

(2) Cf. le texte de Théophane : « *tria nomismata kephalitiōn* ... ».

(3) Il n'est pas spécifié de quels parfums il s'agit, sans doute de parfums spéciaux, car le commerce des parfums était développé à Byzance comme en témoigne le chap. X du *Livre du Préfet*.

(4) Les dattes (ainsi que le vin de dattes) étaient appréciées à Byzance. Voir Ph. Koukoulès, *Βυζαντινῶν Βίος καὶ Πολιτισμός*, V, pp. 110-129. Il est probable que les dattes envoyées par Rashīd provenaient de l'ʿIrāq. On sait que Maʾmūn, au cours d'une de ses campagnes, s'en fit apporter par la poste en Cilicie (Ṭab., III, 1135). *Khabīṣ*, pl. *akhbiṣa* (voir Dozy), désigne une sorte de pâtisserie faite de pain de farine fine émietté, lait, sucre ou miel et qui prend à la cuisson la consistance de confitures : cf. Dozy et le *Kitāb aṭ-ṭabīkh*,

celui-ci lui donna une charge de dirhems islamiques d'un montant de 50.000 dirhems portée sur un sommier bai brun, plus cent robes de brocart (*dībādj*), cent robes de soie brodée (*buzyūn*), douze faucons, quatre chiens de chasse, trois sommiers ».

« Nicéphore avait stipulé qu'il ne détruirait ni Dhūl-Kilā' ni Ṣamalū ni Ḥiṣn Sinān (1), et Rashīd lui avait imposé comme condition qu'il ne rebâtirait pas Héraclée et qu'il paierait 300.000 dinars ».

Ṭabarī termine son récit de l'année 190 par la mention d'une violation par les habitants de Chypre du pacte qui les liait aux Musulmans et d'une expédition arabe consécutive à cela. Nous avons dit plus haut (n. 357) que cela devait être combiné avec une mention précédente. Il est curieux que les sources arabes ne mentionnent par l'expédition maritime de Ḥumayd, le même que celui qui fit celle de Chypre, contre Rhodes.

Dans l'année suivante, 191/novembre 806-novembre 807, Ṭabarī enregistre une bataille dans laquelle Yazīd b. Makhlad Hubayrī fut tué dans le défilé des Pyles Ciliciennes à deux étapes de Tarse, l'incursion d'été faite par Harthama b.

Mossoul, 1353/1934, 73 sq. — Les raisins secs jouaient un certain rôle dans les préparations culinaires à Byzance et on en faisait également une boisson, voir Koukoulés, *op. cit.*, pp. 87, 94, 107, 129. — On voit par la phrase qui suit que Rashīd envoya lui-même un ambassadeur.

(1) Le texte n'est pas clair. A *ishtaraṭa* (sujet Nicéphore) s'oppose *ishtaraṭa 'alayhi* (sujet Rashīd, compl. Nicéphore). On comprend que le calife veuille interdire à l'empereur de rebâtir Héraclée, mais mal qu'il stipule qu'il ne détruirait pas ses propres places fortes. Faudrait-il lire reconstruire au lieu de détruire? Ainsi le texte de Ṭabarī s'accorderait avec celui de Théophane. Il est à noter que ces clauses sont passées sous silence par les autres sources. — Sur Ṣamalū, toponyme écrit de plusieurs façons, qui fut prise en 110/728 (Ṭab., II, 1506) en 163/780 par Hārūn (III, 497), par Ma'mūn en 215/830 (Ya'qūbī, 358 ; Ibn Qutayba, *K. al-ma 'ārif*, 199, éd. du Caire de 1300/1883, p. 135), par Bughā en 214/858 (Ṭab., III, 1436), voir Yāqūt, III, 416, II, 970 et Vasiliev, *Byz. et les Arabes*, I, p. 234. L'identification avec Sêmalouos, placée soit dans le thème des Bucellaires, soit dans celui des Arméniaques, se heurte à des difficultés (voir Brooks, *EHR*, 15 (1900), p. 735). Yāqūt place Ṣamalū arbitrairement près de Tarse et de Maṣṣīṣa.

A'yan (1), tandis que Rashīd s'avança jusq'au défilé de Ḥadath qu'il fit occuper par 'Abdallāh b. Mālik, un autre chef, Sa'īd b. Salm b. Qutayba (2) s'établissant à Mar'ash contre laquelle les Grecs firent une expédition où ils remportèrent un succès. Selon le *Kitāb al-'uyūn*, Harthama rencontra Nicéphore et le mit en déroute ; mais les hommes de Harthama souffrirent beaucoup du manque de subsistances. Rashīd les fit ravitailler par 'Abdallāh b. Mālik qui occupait le défilé de Ḥadath, ce qui semble indiquer que Harthama avait entrepris son incursion en passant par ce défilé. Cette année-là donc Rashīd ne fit pas personnellement campagne. Au milieu de juillet 807 il rentra à Raqqa. Il semble qu'il ait été plus préoccupé de barrer la frontière que de prendre l'offensive. D'autre part, il craignait sérieusement que les Chrétiens des regions frontières ne fussent de connivence avec les Grecs, car il fit détruire les églises dans ces régions, par représailles peut-être (3).

Ce fut la dernière apparition du calife sur le théâtre de la guerre byzantine. D'autres soucis l'assaillirent du côté du Khurāsān. Il dut remplacer le gouverneur 'Alī b. 'Isā b. Māhān par Harthama, puis, au début de l'année 192/6 novembre 807-24 octobre 808, il partit lui-même pour ce pays où il devait mourir en mars 809. Aussi n'y eut-il plus d'expédition d'été jusqu'à l'année 215/830. Par contre un échange de prisonniers s'effectua en 192 sous la direction

(1) Ce célèbre général de Rashīd était originaire de Balkh. Il détint plusieurs fonctions importantes : gouverneur de Palestine, puis d'Égypte, puis d'Ifrīqiya, chef de la garde du calife, puis gouverneur du Khurāsān en 191. Il participa à l'arrestation des Barmekides. Il fut par la suite partisan de Ma'mūn et artisan de sa victoire sur Amīn. Voir sur lui Ṭabarī, à l'index, Ya'qūbī, *Buldān*, tr. Wiet, 134 ; Sourdel, *Vizirat*, 206 ; Le Strange, *Baghdad*, 307-310 ; Mas'ūdī, *Murūdj*, VI, 474, sq.

(2) Sa'īd b. Salm b. Qutayba Bāhilī, descendant du fameux général omayyade Qutayba, fut un des commensaux de Hādī et lui indiqua un moyen de se débarrasser de son visir Rabī' b. Yūnus (Ṭab., III, 587, 597, 599). Il fut gouverneur de Djazīra en 180 et d'Arménie en 182 (Ṭab., III, 645, 647).

(3) Ṭabarī, III, 712 ; cf. Michel S., III, 20 et Théophane sous 6301 et 6305.

de Thābit b. Naṣr b. Mālik, qui est dit aussi avoir fait cette année-là une incursion en territoire byzantin (1).

Il importe maintenant de passer en revue d'autres récits relatifs aux rapports entre Hārūn et Nicéphore et à la prise d'Héraclée. Les deux plus importants sont ceux de deux auteurs du xe siècle, à peine un peu plus tardifs que Ṭabarī, Mas'ūdī et Abūl-Faradj Iṣbahānī.

Celui de Mas'ūdī se trouve dans un chapitre consacré à l'histoire des empereurs byzantins (2). Il se compose de plusieurs traditions mises bout à bout. La première dit en substance qu'une correspondance s'établit entre Nicéphore et Harūn, que l'empereur se montra insolent dans une de ses lettres, que pour cette raison le calife vint l'attaquer et le força à se soumettre et à lui payer tribut (3), ce qui fait l'objet de vers du poète Abūl-'Atāhiya que nous avons déjà vus cités par Ṭabarī : Guide de la bonne voie ... etc. Suit le récit de ce qui se passa quand le calife eut appris la violation par Nicéphore du traité conclu. Les termes sont à peu près les mêmes qua dans Ṭabarī, sauf qu'il est dit ici qu'on cacha la chose au calife parce qu'il était alors malade à Raqqa et qu'on ne l'avertit que quand il fut guéri. Les vers cités sont les mêmes que dans Ṭabarī avec de légères différences : Nicéphore a violé (les engagements) qu'il t'avait donnés ... etc. ; ils ne sont pas mis à la même place, car ils sont dans Ṭabarī avant ceux d'Abūl-'Atāhiya ; l'auteur n'en est pas nommé. Mas'ūdī raconte ensuite comment le calife réagit en décidant de faire ses préparatifs pour une expédition qui fut celle de la prise d'Héraclée en 190/806 (4).

(1) Ṭabarī, III, 730, 732. Selon lui, l'échange eut lieu à Budandhūn (Podandos-Bozanti : voir *Hamdanides*, pp. 283-284 : Honigmann, pp. 44, 45, 82) ; selon Mas'ūdī, *Tanbīh*, 190 (tr. 256), il eut lieu comme celui de 189 sur le Lamis. Thābit b. Naṣr b. Mālik b.Haytham Khuzā'ī est le fils d'une frère de 'Abdallāh b. Mālik vu plus haut : il est à ce moment gouverneur des places frontières.

(2) *Murūdj*, II, 337 sq.

(3) L'auteur emploie les mots « argent (*amwāl*), cadeaux (*hadāyā*) et impôt (*ḍarība*) ».

(4) Pour les vers d'Abūl-'Atāhiya, cf. plus haut, p. 353. Nous les retrouverons dans l'*Aghānī*. La traduction B. de Meynard dit que le calife après la trahison de Nicéphore « dut dissimuler son ressentiment ». Il faut corriger le texte et comprendre qu'on dissimula la chose au calife.

Il y a donc une contradiction très nette entre le récit de Ṭabarī et celui de Mas'ūdī ; pour le premier les choses se passent en 187/802-803 et aboutissent à une expédition qui n'eut pas pour résultat la prise d'Héraclée, pour le second elles se passent immédiatement avant 190 et aboutissent à la prise de la place.

Le reste de la narration de Mas'ūdī se compose : 1° d'une tradition remontant à Abū 'Umayr 'Adī b. Aḥmad b. 'Abd al-Bāqī Tamīmī Adhanī (1) ; 2° d'une tradition remontant par l'intermédiaire de deux personnages bien connus, le grammairien Ibn Durayd (223-321/837-933) et le poète aveugle Abūl-'Aynā' mort en 283/896 (2) à un interpréte de l'entou-

(1) Ce personnage qui parait avoir occupé une place importante à Adana et dans la province frontière, et que Mas'ūdī connut personnellement est mentionné à plusieurs reprises par les historiens. Dès l'année 288/901, il était à la tête de la ville d'Adana, car il est parmi ceux que Mu'taḍid, après avoir capturé le rebelle Waṣīf, fit arrêter et emmener à Bagdad (*Murūdj*, VIII, 198). En 907, les historiens byzantins signalent un nommé Abelbakès, probablement notre Abū 'Umayr, envoyé à Constantinople pour préparer l'échange des prisonniers qui eut lieu en 295/908 (Théophane cont., 374-5, Syméon Mag., 711). En 305-917, il accompagna l'ambassade byzantine qui fut reçue à Bagdad (Miskawayh, I, 53-54 ; Khatīb Baghdādī, *Ta'rīkh Baghdād*, I, 104 et cf. la trad. Salmon, 55, 132, 140-141) ; il assista à l'échange qui en résulta (*Tanbīh*, 193, tr. 260). En 312/924, il vint à Bagdad avec un ambassadeur byzantin pour la négociation d'un échange (Miskawayh, I, 139). C'est encore lui que nous trouvons dans les négociations qui aboutirent à l'échange de 335/946 et c'est probablement lui qui fut reçu à Constantinople à cette occasion (Const. Porphyrogénète, *Cérémonies*, pp. 570-592 ; Mas'ūdī, *Tanbīh*, 194, tr. 260). C'est à ce voyage à Constantinople ou à celui qu'il fit en 907 que fait allusion Mas'ūdī, *Murūdj*, II, 318. Un nommé Ibn 'Abd al-Bāqī, sans doute de la même famille, est mentionné par Ṭabarī sous 302/914-915 comme envoyé à Tarse avec 2.000 hommes (III, 2291) ; d'autre part en 283/896-7 un Yaḥyā b. 'Abd al-Bāqī négocie un échange au nom du Ṭūlūnide Ibn Khumārawayh (Ṭab., II, 2154). Voir sur ces personnages, Vasiliev, *Byz. et les Arabes*, *Dynastie macédonienne*, éd. russe. 112, 162, 210-212, 222, 265 et les textes traduits dans la seconde partie de l'édition française.

(2) Sur le premier, voir *EI*, s.v. ; sur le second, voir *Murūdj*, VIII, 120-125 ; Yāqūt, *Irshād*, XVIII, 286-306 ; Khatīb Baghdādī,

rage de Hārūn ar-Rashīd, un nommé Shibl ; 3° d'une récit provenant d'habitants de la marche frontière, considérés comme bien renseignés ; 4° de quelques détails ajoutés par Mas'ūdī sur les autres relations entre Rashīd et Nicéphore.

La première tradition a trait à un entretien du calife avec deux personnages importants de la marche frontière sur l'opportunité d'un siège d'Héraclée. L'un lui explique que Héraclée étant la forteresse la plus avancée et la plus forte aucune autre ne pourra résister une fois que celle-là aura été prise. L'autre lui montre que le butin fait dans cette place sera minime, qu'un échec pourrait être gros de conséquences et lui conseille d'attaquer une ville plus importante. Rashīd suivit le premier avis, mit le siège devant Héraclée, et guerroya pendant 17 jours aux environs. Devant les pertes éprouvées et le manque de vivres et de fourrage, il hésita à continuer la lutte, mais sur le conseil du second de ses interlocuteurs qui avait changé d'avis, il fit construire une ville en face d'Héraclée afin de bien montrer qu'il ferait durer le siège autant qu'il le faudrait, et cela affaiblit le moral des habitants assiégés. Abū 'Umayr raconta aussi à Mas'ūdī l'épisode de la jeune captive fille du patrice d'Héraclée. Mise en vente après le partage du butin, elle fut achetée pour le calife par son agent qui poussa très haut les enchères et Rashīd fit construire pour elle une forteresse sur l'Euphrate entre Raqqa et Bālis, qu'il appela Héraclée (Hiraqla), et semblable à la forteresse grecque (1).

Le seconde tradition a trait à une inscription grecque de la porte de la ville dont il est donné une prétendue traduction (2).

La troisième tradition concerne l'épisode d'un combat singulier devant les murs d'Héraclée et qui aurait immédia-

op. cit., III, 170-178 ; Nuwayrī, *Nihāya*, IV, 69-73 et cf. *Aghānī*, à l'index.

(1) Détail repris dans Yāqūt, IV, 962.

(2) Elle aurait contenu des conseils d'ordre moral sur la vanité des choses humaines et des richesses. Les Musulmans attribuent presque toujours aux inscriptions qu'ils ne comprennent pas un contenu semblable. Cf. Yāqūt, II, 591-2, I, 401-2 ; Ibn 'Asākir, I, 16 ; Mas'ūdī, *Murūdj*, V, 361-2. Cf. *Syria*, VI (1925), p. 351 sq. et *Revue Africaine*, 1945, p. 281 sq.

tement précédé l'assaut et la prise de la ville. Le héros en aurait été un simple soldat appelé Ibn al-Djazarī (1) que le calife aurait accepté de laisser se mesurer avec un Grec. Le champion grec était sorti de la ville au moment où elle était violemment bombardée par les pierres, le feu et les flèches, et avait provoqué autant de Musulmans qu'il s'en présenterait. Des chefs importants s'étaient offerts à relever le défi, mais les volontaires et les ghāzis de la frontière avaient obtenu que l'un d'eux fût désigné et qu'ainsi on évitât que l'insuccès éventuel d'un grand chef ne produisît un mauvais effet sur l'armée. Le Grec, après un long combat et un simulacre de fuite d'Ibn al-Djazarī, fut pris au lasso, désarçonné, puis décapité par ce dernier. Les Grecs désemparés ne résistèrent pas à l'attaque que les Arabes lancèrent après un tir des balistes projetant des pierres entourées de matières inflammables (2). C'est après cela que notre auteur cite des vers consacrés par Abūl-'Atāhiya à la prise d'Héraclée et qui sont également dans Ṭabarī (Vraiment Héraclée a proclamé sa ruine ... etc.) (3), mais qui, comme nous l'avons vu, sont mal placés par celui-ci. Il nous cite aussi deux vers qu'il attribue à Abū Nuwās, dont le premier est dans Ibn Khurdādhbeh et donné comme étant de 'Abbās b. al-Aḥnaf :

« Héraclée s'est rendue lorsque, étonnée, elle a vu les énormes catapultes lancer le naphte et le feu.

Il semblait que nos feux, aux flancs de la citadelle, fussent des étoffes teintes (lire *muṣabbaghāt*) séchant sur les cordes d'un foulon » (4).

(1) Var. Ibn al-Djurzī et Ibn al-Khazarī.

(2) Déjà précédemment ce récit avait fait mention des pierres de balistes, du feu et des flèches qui s'abattaient sur la ville, p. 345.

(3) Voir p. 354. n.

(4) *Hawat Hiraqlatu lammā an ra'at 'adjaban — djawāthiman tarlamī bi'n-nafṭi wa'n-nāri.* Ce vers est également dans Ibn Khurdādhbeh, 100 et le *K. al-Aghānī*, XVII, 48 (voir plus loin), qui n'ont pas le second vers (il est cependant en un autre endroit de l'*Aghānī*, XXI, 144) ; Yāqūt, IV, 961 a les deux. La lecture *djawāthiman* d'après Mas'ūdī pour *hawā'iman* (*Aghānī*) ou *djawwu's-samā* (Yāqūt) a été admise par de Goeje dans l'édition d'Ibn Khurdādhbeh. Selon Ibn Khurdādhbeh le premier vers serait de 'Abbās b. al-Aḥnaf ; l'éditeur de ce poète, Atika Khazradjī (1954) l'a inclus dans son dīwān,

Nous remarquons que Mas'ūdī fait ici comme un peu plus haut allusion à l'emploi du feu grégeois (*nār*), alors que Ṭabarī n'a pas noté ce détail, que nous retrouverons dans le *Kitāb al-Aghānī*.

Les quelques détails ajoutés ensuite par Mas'ūdī, qui renvoie à un récit plus complet, contenu dans un de ses ouvrages perdus, concernent l'attitude d'un ambassadeur du calife qui feignait la surdité, ce contre quoi Nicéphore avait mis ses « patrices » en garde, le désir qu'exprima ce personnage de voir une monnaie à l'effigie de l'empereur, et la promesse faite par Nicéphore d'envoyer au calife de l'eau de la source du Podandos (1).

Le récit du *Kitāb al-Aghānī* a été transmis à Abūl-Faradj par 'Alī b. Sulaymān al-Akhfash (2), grammairien élève de Mubarrad et de Tha'lab et mort en 315/927. Il commence par une revue rapide des relations d'Irène avec Mahdī, Hādī et Rashīd, a qui elle témoignait beaucoup de considération et de respect : d'après cette tradition, elle fit aveugler son fils Constantin, quand il eut le pouvoir, parce qu'elle craignait que son attitude incorrecte à l'égard de Rashīd ne fût une cause de ruine pour l'empire. L'auteur rapporte ensuite que Nicéphore, simple secrétaire (*kātib*), s'empara du trône et, une fois maître de l'empire, écrivit à Rashīd une lettre dont les termes sont à peu près les mêmes que dans Ṭabarī (3). La réponse du calife est la même ; s'il n'appelle

p. 154, nº 299. S'il en est ainsi c'est un argument de plus pour mettre la mort de ce poète après 190. Sur celui-ci, voir R. Blachère dans *EI*, 2e éd., pp. 10-11.

(1) La fraîcheur et la pureté de l'eau du Podandos faisaient les délices de Ma'mūn qui mourut d'après le récit de Ṭabarī pour avoir mangé des dattes en buvant de cette eau (Ṭab. III, 1135) ou, selon Mas'ūdī, pour avoir contracté la fièvre après avoir eu ses vêtements mouillés par l'eau froide de la source (*Murūdj*, VII, 97).

(2) Voir *EI* sous Al-Akhfash. Ce dernier tenait le récit de Muḥammad b. Yazīd qui est sans doute Mubarrad (210-285).

(3) Mais il y est fait état de l'attitude d'Irène à l'égard des prédécesseurs de Rashīd. L'image de la tour et du pion est remplacée par l'opposition rois et sujets ou gens du commun (*mulūk*, *sūq*). Nicéphore désigne Irène non par le terme *malika*, reine, mais par celui de femme. Et il ajoute : « Pour moi, je ne te considérerai pas de la même manière et je ferai tous mes efforts pour envahir ton pays et fondre sur tes métropoles, à moins que tu ne me verses l'argent que cette femme te versait. Salut » !

pas Nicéphore fils d'une Infidèle, il le traite aussi de chien. Le calife s'avance ensuite à la tête d'une armée considérable dont la marche fait peur à l'empereur qui délibère, cependant que les Arabes tuent, pillent, font des prisonniers, détruisent des forteresses et les laissent en ruines.

Aucune date n'est donnée et il n'est pas question comme dans Ṭabarī d'une arrivée devant les portes d'Héraclée. Un épisode curieux est rapporté. Rashīd « arriva à des chemins très étroits en deçà de Constantinople qu'il trouva barrés par des arbres que Nicéphore avait ordonné de couper et de jeter en travers de la route et auxquels on avait mis le feu (1). Le premier qui revêtit les vêtements des artificiers (*naffāṭīn*) (pour passer dans les flammes) fut Muḥammad b. Yazīd b. Mazyad (2). Il s'engagea dans le feu et les autres le suivirent ».

C'est tout ce que nous dit le *Kitab al-Aghānī* sur les opérations qu'engagea Hārūn ar-Rashīd à la suite de la lettre de Nicéphore. Il passe immédiatement, comme le fait d'ailleurs Ṭabarī, à l'énoncé de la soumission de l'empereur : envoi de cadeaux, témoignage d'humilité, paiement de la *djizya* (3) pour sa propre personne et celle de ses gens. Suivent les vers d'Abūl-'Atāhiya : Guide de la bonne voie ... etc, qu'Abūl-Faradj place comme Mas'ūdī avant l'annonce de la violation du traité par Nicéphore, alors que Ṭabarī les place après.

L'auteur continue :

« Après avoir reçu de Nicéphore ce qu'il lui donna, Rashīd revint à Raqqa. Lorsque la neige se fut mise à tomber et que Nicéphore se crut à l'abri d'une (nouvelle) expédition, il se laissa séduire par

(1) *Ulqiyat fīhi* (à savoir *fī'sh-shadjar*) *an-nār*. L'emploi de vêtements spéciaux laisse entendre que du naphte avait été employé.

(2) Fils de Yazīd b. Mazyad b. Zā'ida Shaybānī. Il n'est nommé qu'à cet endroit dans Ṭabarī. Yazīd mourut en 185/801 comme gouverneur d'Arménie. Voir sur lui Ibn Khallikān, II, 374-381 ; il y est question aussi de Muhammad célèbre par sa générosité.

(3) Pour ce terme voir plus haut, p. 351 n. 5 et pour les vers qui suivent, voir p. 353.

le répit que cela lui accordait et il rompit l'accord conclu entre le calife et lui et revint à sa première attitude. Yaḥyā b. Khālid (1), sans parler des autres, n'osa pas informer Rashīd de la trahison de Nicéphore. Aussi offrit-il, ainsi que son fils, de l'argent aux poètes afin qu'ils récitassent des vers qui apprendraient la chose à Rashīd. Mais tous étaient intimidés et craintifs. Seul, un poète originaire de Djadda, portant la *kunya* de Abū Muḥammad, homme de noble caractère, âme vaillante et poète vigoureux qui, à l'époque de Ma'mūn, fut particulièrement distingué par Dhūl-Yaminayn (2) qui le fit parvenir à une haute situation, (accepta). Il reçut de Yaḥyā et de son fils 100.000 dirhems, se présenta devant Rashīd et lui récita : « Nicéphore a violé (les engagements) qu'il t'avait donnés ... etc. » (voir plus haut ; il s'agit des mêmes vers et du même poète que dans Ṭabarī).

« Lorsqu'il eut récité ces vers, Rashīd dit : « Il a vraiment fait cela » ? Et il comprit que les vizirs avaient usé de ruse pour lui apprendre la chose. Il partit en expédition contre Nicéphore alors qu'il restait encore de la neige, et s'empara d'Héraclée à ce moment-là. C'est au sujet de la prise d'Héraclée que Abūl-ʿAtāhiya a dit : « Vraiment Héraclée a proclamé sa ruine ... etc. » (voir plus haut) (3) ».

On voit que, comme dans Masʿūdī, la violation du pacte est suivie tout aussitôt de la prise d'Héraclée. Mais aucune date n'est donnée.

Après quoi, l'auteur revient en arrière pour raconter certains épisodes du siège d'Héraclée. Il parle de la prise et destruction de plusieurs villes et forteresses, décrit la puissance de la place d'Héraclée, sa situation dominant une vallée et la protection que lui conférait le fossé qui l'entourait entièrement. Le récit qui suit sur le défi lancé par un guer-

(1) Il s'agit du Barmékide fameux. La tradition est suspecte : la disgrâce des Barmékides date du 1 ṣafar 187/28 janvier 803. L'événement se produisit à Anbar, au retour du pélerinage de l'année 186. Or, ce qui est rapporté ici comme s'étant passé à Raqqa est forcément postérieur à l'expédition de Rashīd en 187 et ne peut être rapporté qu'à l'hiver de 803-804. Cf. Sourdel, *Le vizirat ʿabbāside*, pp. 162-183.

(2) Il s'agit du général de Maʾmūn Ṭāhir b. al-Ḥusayn. Cf. *EI*, s.v.

(3) Cf. pp. 354 et 365.

rier grec et le combat singulier est semblable à celui de Masʿūdī hormis quelques détails. Abūl-Faradj se réfère ici à un des shaykhs des volontaires et combattants attachés à la garde des frontières appelé ʿAlī b. ʿAdballāh inconnu par ailleurs. Il nomme les généraux du calife qui auraient voulu se mesurer avec le champion grec : Harthama b. al-Aʿyan, Yazīd b. Mazyad, ʿAbdallāh b. Mālik, Khuzayma b. Khāzim et son frère ʿAbdallāh, Dāʾūd b. Yazīd et son frère (1) et auxquels fut préféré Ibn al-Djazarī pour les mêmes raisons que dans Masʿūdī. Le combat se déroule de la même façon. Quelques précisions sont données qui ne sont pas dans Masʿūdī : le bouclier du Grec est en fer, celui du Musulman est en cuir, c'est une *daraqa*. Le champion grec est finalement pris au lasso (2). La prise de la ville est précédée d'un tir des balistes lançant « le feu » suivant l'ordre du calife. « Alors ils placèrent

(1) Khuzayma b. Khāzim, fils de Khāzim b. Khuzayma fameux général d'Abū Muslim, de Saffāḥ et de Manṣūr. Son fils Khuzayma qui déjà avait combattu au temps d'Abū Muslim avait été l'artisan de la démission du fils de Hādī, Djaʿfar, au profit de Rashīd (Ṭab., III, 602). Il fut gouverneur d'Arménie (III, 705), de Baṣra (III, 740) et gouverneur de Djazīra pour Amīn (en 193, Ṭab., III, 775). Il essaya de dissuader Amīn de proclamer la déchéance de son frère (Ṭab., III, 908 ; Masʿūdī, *Murūdj*, VI, 419). Il passa au parti de Maʾmūn (Ṭab., III, 903). ʿAbdallāh, frère de Khuzayma fut chef de la police de Mahdī (Ṭab., III, 519), gouverneur du Ṭabaristān pour Rashid (III, 645) ; dans la lutte entre Amīn et Maʾmūn il essaya aussi de convaincre Amīn, comme son frère (Ṭab., III, 809) et quitta le parti d'Amīn en 197 (Ṭab., III, 899). — Sur Dāʾūd b. Yazīd, cf. *Aghanī*, XVIII, 109, 4 a f. Il s'agit peut-être de Dāʾūd b. Yazīd, b. Ḥātim Muhallabī qui fut gouverneur d'Ifrīqiya en 170, d'Égypte en 174, du Sind en 184 et mourut en 205 (Ṭab., III, 639, 1044 ; Zambaur, à l'index).

(2) *Wahq* ou *wahaq* (*Lisān*, XII, 265-266). Il faut corriger ainsi le *rahaq* de Masʿūdī. Le lasso, arme naturelle des bergers de la haute plaine iranienne (Hérodote, 7, 85) qui joue un grand rôle dans le *Livre des Rois* de Firdawsī (voir par ex. III, 201) est aussi l'arme des Turcs comme on voit par Djāḥiz, *Risāla fī manāqib at-Turk*, éd. 1324, pp. 28-29. Cf. Nöldeke, *Gesch. der Perser*, p. 249. Il semble que le lasso ne soit mentionné qu'à partir de l'entrée massive des Turcs dans l'armée, ce qui paraît démontrer que l'anecdote est postérieure à cette époque. Dans le roman de *Delhemma wal-Baṭṭāl*, Baṭṭāl en use, les Arabes bédouins ne le connaissent pas ; il est aussi particulier aux Rūm.

de la toile de lin (*kattān*, c'est-à-dire de l'étoupe) et du naphte sur les pierres, y mirent le feu et les lancèrent sur les remparts. Le feu s'aggripait aux murs, étreignait les pierres qui se fendaient et s'écroulaient (1). Entourés de feux, (les assiégés) ouvrirent les portes demandant l'amān et venant au devant (des vainqueurs) ».

Abūl-Faradj cite alors les vers que nous avons déjà vus plus haut :

« Héraclée s'est rendue ... ».

Suivent quelques mots sur le chanteur Ibn Djāmiʿ qui mit ces vers en musique et sur les récompenses accordées par le calife au poète Mekkī ainsi qu'au champion Ib al-Djazarī. Et voici encore un autre petit détail :

« Au moment où étaient chantés les vers en question, un nuage de poussière s'éleva. On crut à une subite arrivée des troupes de l'empereur : le calife aussitôt monta à cheval. Mais on s'aperçut qu'il ne s'agissait que d'un troupeau. Le calife revint et le chanteur se remit à chanter, improvisant sur ce sujet. Après le retour à Raqqa, à la fin de ramaḍān, lors de la fête de rupture du jeune, donc le 20 août 806, il y eut une séance poétique au cours de laquelle les poètes célébrèrent l'événement, en particulier Ashdjaʿ Sulamī qui chanta la chute d'Héraclée sous les coups du « défenseur d'Allāh et de l'Islam » (2).

Les autres auteurs qui ont parlé de ces événements ne nous apprennent rien de plus. Il y a lieu de noter quelques divergences. Yaʿqūbī met en 188/804 la campagne de Qāsim (contre Qurra et Ḥiṣn Sinān) que Ṭabarī place en 187, mais dans le résumé énumératif des incursions arabes, il donne bien la date de 187/803. Dans l'un et l'autre cas, il ne parle ni d'Héraclée, ni de violation d'un pacte conclu par Nicéphore. Sous 190/805-806, il consigne brièvement la prise d'Héraclée et d'al-Maṭāmir (3), ainsi que l'expédition de

(1) Ce passage a été étudié par de Goeje, *Quelques observations* ..., p. 97 (cf. p. 352, n. 1). Voir aussi M. Mercier, *Le feu grégeois*, pp. 43-44. Pour les vers voir plus haut, p. 365.

(2) Sur ce poète, voir Ch. Pellat, dans *EI*, 2e éd., p. 718.

(3) Sur les place dénommées ainsi, voir Honigmann, *Ostgrenze*,

Chypre. Dīnawarī (1) note également en quelques mots la prise d'Héraclée en 190. Djahshiyārī, dans le *Livre des Vizirs* (2) est un peu plus détaillé. Après avoir dit que Rashīd faisait alternativement expédition et pélerinage, il signale que le calife accepta de conclure avec Nicéphore une trêve qui avait nécessité de laborieuses négociations et qu'il avait d'abord refusée. L'empereur ne consentit que difficilement à la clause de la capitation (*djizya*) pour son fils et pour lui-même ; il aurait d'abord voulu s'exclure de cette stipulation. Enfin, on s'arrangea. Ce serait sur les instances de Yaḥyā b. Khālid que le calife aurait finalement signé le traité. A son retour à Raqqa, on apprit la violation du pacte par l'empereur : Yaḥyā, ayant peur d'être blâmé par le calife pour le conseil qu'il avait donné, le fit informer par le poète ʿAbdallāh b. Muhammad Mekkī (3) ; le calife ne fut pas dupe et le dit à Yaḥyā. Puis il marcha contre les Grecs et prit Héraclée. Mais cet auteur ne fournit pas de date. Ibn Qutayba, dans le *Kitāb al-Maʿārif* se borne à mentionner sous 190 la prise d'Héraclée et la capture de la fille du patrice (4). Sibṭ ibn al-Djawzī fait le même récit que Masʿūdī (5). Yāqūt sans donner aucune date et sans parler de tribut et de violation d'engagements reproduit les deux vers attribués à Mekkī sur la prise d'Héraclée et ceux que Ashdjaʿ récita à Raqqa lors de la fête de rupture du jeune (6). Suyūṭī, dans son *Histoire des Califes* suit Tabarī, mais considère qu'il y a eu deux sièges et deux prises d'Héraclée, de même que Abūl-Maḥāsin : interprétation assez logique du récit de Ṭabarī. Ibn Khaldūn, comme Ibn al-Athīr, résume Ṭabarī (7).

On voit donc que les auteurs arabes sont loin d'être d'accord. Il résulte de notre examen que Ṭabarī est seul à mettre

p. 46 et Vasiliev, *Byz. et les Arabes*, I, pp. 100-101. Cf. Yaʿqūbī II, 512, 522-523.

(1) *Akhbār ṭiwāl*, 387.

(2) Éd. von Mžik, pp. 252-253.

(3) Il ne cite que deux vers.

(4) Éd. du Caire, p. 131.

(5) Ms. Paris 5903, fo 73v-75v.

(6) IV, 961-962.

(7) Suyūṭī, éd. du Caire 1305/1887, pp. 112-113 ; Ibn Khaldūn, III, 224-228 ; Abūl-Maḥāsin, éd. du Caire II, 121.

en 187 une première expédition, puis une violation des engagements, puis une seconde expédition, la même année.

Les historiens syriaques apportent sur les relations entre Nicéphore et Hārūn ar-Rashīd quelques détails dont il faut faire état et présentent des différences avec les auteurs arabes. Selon Michel le Syrien, à l'avènement de Nicéphore, le transfuge byzantin Elpidius renseigna ʿAbd al-Malik b. Ṣāliḥ, qui, dit cet auteur, commandait l'armée, sur la personnalité du nouvel empereur, et lui dit qu'avec ce nouveau souverain, il devait se préparer à faire la guerre. Suit la mention de la lettre de Nicéphore, mais sans précision sur son contenu, qui incita Hārūn ar-Rashīd à faire une expédition contre le territoire byzantin. Nicéphore s'avança aussi avec ses troupes. Mais, pendant deux mois, les deux armées restant face à face, l'empereur et le calife échangèrent des messages et finalement firent la paix. Ils s'envoyèrent réciproquement des cadeaux, retournèrent chacun dans leur pays et leurs peuples recommencèrent à avoir des contacts entre eux et à faire du commerce. Ceci est donné comme s'étant passé en l'année séleucide 1114/1er octobre 802-30 septembre 803.

En l'année 1115/1er octobre 803-30 septembre 804, l'armée grecque s'avança en Cilicie, fit des prisonniers, pilla la région de Mopsoueste (Maṣṣīṣa) et d'Anazarbe et atteignit Tarse où elle fit aussi des prisonniers. Le calife était alors en Perse et en fut très irrité, il revint alors à Callinicè (Raqqa) et, au mois de nīsān (avril 804) il s'empara d'Héraclée. Nicéphore s'avança pour lui livrer bataille. Quand le calife vit la nombreuse armée des Grecs, il demanda la paix et livra les prisonniers grecs qui étaient dans son empire. Nicéphore accepta de conclure la paix et Hārūn lui fit présent de toutes les tentes dans lesquelles il résidait avec toute leur fourniture et leurs tentures. C'est cette même année que Hārūn bâtit au dessus de Callinicè une ville qu'il appela Héraclée, à cause d'une femme de la famille d'Héraclius qu'il avait capturée. Un grand nombre d'ouvriers travaillèrent à y élever des édifices. (L'auteur, plus loin, dit que à la mort du calife, la construction cessa). Cependant, n'étant pas troublé par les Arabes, Nicéphore reconstruisit Ancyre et autres places, en remplacement de Tyane et Héraclée dont s'étaient emparés les Arabes.

Le récit de Bar Hebraeus est sensiblement le même (1). Elpidius est ce patrice chargé en 781 du gouvernement de la Sicile et qu'on avait ainsi éloigné de Constantinople où il s'était opposé à l'usurpation d'Irène. Il entra ouvertement en rébellion, prit le titre d'empereur et, devant l'arrivée des forces impériales, s'enfuit en 782 en Afrique où il fut reçu avec des honneurs impériaux (2), puis passa en Orient où nous le trouvons combattant dans les rangs des Arabes en 1104/792-793 selon Michel et Bar Hebraeus, en 178/794-795 selon Ṭabarī (3). Il aurait donc été en novembre 802 auprès de ʿAbd al-Malik b. Ṣāliḥ (4).

Les événements présentés sous 1114 séleucide sont en gros ceux que raconte Ṭabarī sous 187. On voit que Michel ignore une violation d'accord par Nicéphore. Les opérations grecques en Cilicie sont celles que Ṭabarī raconte sous 190/805-806 ; mais Baladhūrī parlant des mêmes événements indique comme synchronisme que Qāsim était alors stationné à Dābiq et qu'après la mise en fuite des Grecs, il vint restaurer la place de Kanīsat as-sawdā' (5). Or, Ṭabarī donne les dates

(1) Michel le Syrien, III, 15 sq. ; Bar Hebraeus, *Chronography*, 121 sq.

(2) Théophane sous 6274 (éd. de Bonn, pp. 703-704 et 705 : ils le couronnèrent) Cf. Amari, *Storia*, 2e éd. I, pp. 342-343.

(3) Michel III, 9 ; Bar Hebraeus, 119 : Ṭabarī, III, 637 qui l'appelle Albīd. Selon les historiens syriens, Elpidius se serait enfui de Constantinople à l'époque de Constantin parce qu'il était accusé d'avoir été l'amant d'Irène.

(4) ʿAbd al-Malik b. Ṣāliḥ b. ʿAlī b. ʿAbdallāh b. al-ʿAbbās (ʿAlī est l'oncle de Saffāḥ et de Manṣūr). Voir sur ses gouvernements sucessifs Zambaur, à l'index et cf. plus haut, p. 357, n. 4. Au début du règne de Rashīd, il fut chargé de la reconstruction de Ḥadath (Michel, III, 8). Il fit plusieurs expéditions, vraisemblablement en tant que chef de l'armée et gouverneur de Djazīra et des provinces frontières. Dans Yaʿqūbī, II, 495-6, sous 179 il est gouverneur de Djazīra et d'une partie de la Syrie ; Balādhurī, 170, 185 nous dit que en 173 le préfet de Tarse, en 177 celui de Shimshāt dépendaient de lui. On signale des expéditions de lui en 173 ou 174, en 175 (Ṭab., III, 610, 612), en 177/795 (d'après Michel, III, 8) en 181, 182, 187 (Ṭab., III, 646, 647, Yaʿqūbī, 522). En 187, il fut emprisonné, étant accusé d'aspirer au trône (Ṭab., III, 688 ; en 188 selon Yaʿqūbī, 513).

(5) P. 171 (Caire, 178) ; cf. Ṭabarī, III, 701-707, 709 et *supra* p. 356.

de 188 et 189 pour le séjour de Qāsim à Dābiq. D'autre part, les sources syriaques disent que ces événements se produisirent pendant que le calife était en Perse. Or nous savons par Ṭabarī qu'il partit pour Rayy en avril 805 et qu'il en revint en novembre (1). Il faut donc placer cela en 189/805 et cela correspond à ce que dit Théophane sous 6297. La reconstruction d'Ancyre est mal placée aussi en 804, car selon Théophane elle est de 805 d'une part, et si d'autre part elle a été faite en compensation de la perte de Tyane et d'Héraclée, il faut la mettre après la prise d'Héraclée en 806.

L'histoire d'une bonne partie des événements qui se sont déroulés entre le 1er novembre 802 (avènement de Nicéphore) et le 24 mars 809 (mort de Rashīd) n'est pas absolument claire.

Brooks, dans l'article signalé au début de notre exposé, a mis en doute l'affaire des lettres échangées entre Nicéphore et le calife (2). D'autre part, dans le chapitre qu'il a consacré à la guerre entre Byzance et les Arabes, au tome IV de la Cambridge Medieval History, il a résumé les faits de la manière suivante : Nicéphore ayant refusé de payer le tribut consenti par Irène, le calife envoya en 803 en territoire byzantin Qâsim et ses lieutenants qui se retirèrent après avoir obtenu la libération de 320 prisonniers musulmans. Rashīd ne fit lui-même une expédition qu'en 804, s'avançant en avril par les Pyles Ciliciennes jusqu'à Héraclée, tandis que Ibrāhīm b. Djibrīl prenait et démantelait Ṣafṣāf et Thebasa. En août Nicéphore partit en personne contre ce dernier, mais ayant appris que l'avant-garde arabe avait pris et démantelé Ancyre, il revint en arrière et fut défait dans une rencontre avec l'ennemi à Krasos. La saison étant avancée, le calife accepta un tribut de l'empereur et fit la paix moyennant l'engagement pris par celui-ci de ne pas reconstruire les places démantelées. Pendant l'hiver de 804-805 eut lieu l'échange des prisonniers. L'année suivante, en 805, le calife étant occupé en Perse, Nicéphore, contrairement au traité,

(1) Ṭab., III, 702, 704, 706 (cf. Ya'qūbī, 514). Il arriva à Bagdad deux jours avant la fin de l'année 189 qui finit le 26 novembre 805 et partit aussitôt pour Raqqa.

(2) P. 173 sq.

rebâtit Ancyre, Thebasa et Ṣafṣāf et envoya une expédition en Cilicie. A la suite de cela, le calife vint assiéger Héraclée qui fut prise en août 806. La même année, il fit construire une mosquée à Tyane et un de ses lieutenants prit les forteresses énumérées par Théophane ; un détachement, d'autre part, parvint jusqu'à Ancyre. Nicéphore conclut alors la paix, s'engageant à ne pas reconstruire les forteresses démantelées, mais dès que Rashīd se fut retiré, il restaura les places, ce qui provoqua un retour inopiné du calife qui reprit Thebasa.

Cette combinaison des données arabes et des données byzantines appelle quelques observations. Il semble juste de faire des réserves à propos des lettres et de leur contenu. La lettre des sources byzantines n'a rien de commun avec celle des sources arabes ; ni le moment, ni les circonstances ne sont les mêmes ; celle des sources arabes serait du début du règne de Nicéphore, celle des sources byzantines est donnée comme étant soit de la troisième année, soit de la quatrième de son règne. Les termes de l'une et de l'autre ne sont peut-être pas authentiques. Il ne paraît pas cependant qu'on doive mettre en doute l'existence d'une correspondance entre les deux souverains, aussi bien pour une répudiation par l'empereur de la politique d'Irène que pour des négociations de paix. Les variations de date sont une preuve qu'il y eut un échange de messages à diverses reprises (1).

Ce que l'on sait de l'énergie de Nicéphore et de sa résolution de mettre fin à l'intérieur et à l'extérieur à la faiblesse du régime précédent (2) cadre bien avec un refus de continuer à s'incliner devant les Arabes. Mais à quel moment sa lettre fut-elle envoyée? Les événements qui suivirent se déroulèrent-ils comme le disent les trois principaux auteurs arabes? La lettre de Nicéphore semble être postérieure à la campagne de Qāsim (sha'bān 187/25 juillet-22 août 803), puisque Ṭabarī mentionne celle-ci avant. L'empereur envoya cette lettre,

(1) Djahshiyārī et Ya'qūbī ignorent la lettre de Nicéphore : Mas'ūdī et le *K. al-Aghānī* ne donnent pas de date. Théophile et Ma'mūn ont également correspondu, voir Vasiliev, *op. cit.*, I, 120 p. sq.

(2) Sur son règne, voir G. I. Bratianu, *Études byz. d'hist. économique et sociale*, 1938, pp. 185-216.

de 188 et 189 pour le séjour de Qāsim à Dābiq. D'autre part, les sources syriaques disent que ces événements se produisirent pendant que le calife était en Perse. Or nous savons par Ṭabarī qu'il partit pour Rayy en avril 805 et qu'il en revint en novembre (1). Il faut donc placer cela en 189/805 et cela correspond à ce que dit Théophane sous 6297. La reconstruction d'Ancyre est mal placée aussi en 804, car selon Théophane elle est de 805 d'une part, et si d'autre part elle a été faite en compensation de la perte de Tyane et d'Héraclée, il faut la mettre après la prise d'Héraclée en 806.

L'histoire d'une bonne partie des événements qui se sont déroulés entre le 1er novembre 802 (avènement de Nicéphore) et le 24 mars 809 (mort de Rashīd) n'est pas absolument claire.

Brooks, dans l'article signalé au début de notre exposé, a mis en doute l'affaire des lettres échangées entre Nicéphore et le calife (2). D'autre part, dans le chapitre qu'il a consacré à la guerre entre Byzance et les Arabes, au tome IV de la Cambridge Medieval History, il a résumé les faits de la manière suivante : Nicéphore ayant refusé de payer le tribut consenti par Irène, le calife envoya en 803 en territoire byzantin Qâsim et ses lieutenants qui se retirèrent après avoir obtenu la libération de 320 prisonniers musulmans. Rashīd ne fit lui-même une expédition qu'en 804, s'avançant en avril par les Pyles Ciliciennes jusqu'à Héraclée, tandis que Ibrāhīm b. Djibrīl prenait et démantelait Ṣafṣāf et Thebasa. En août Nicéphore partit en personne contre ce dernier, mais ayant appris que l'avant-garde arabe avait pris et démantelé Ancyre, il revint en arrière et fut défait dans une rencontre avec l'ennemi à Krasos. La saison étant avancée, le calife accepta un tribut de l'empereur et fit la paix moyennant l'engagement pris par celui-ci de ne pas reconstruire les places démantelées. Pendant l'hiver de 804-805 eut lieu l'échange des prisonniers. L'année suivante, en 805, le calife étant occupé en Perse, Nicéphore, contrairement au traité,

(1) Ṭab., III, 702, 704, 706 (cf. Ya'qūbī, 514). Il arriva à Bagdad deux jours avant la fin de l'année 189 qui finit le 26 novembre 805 et partit aussitôt pour Raqqa.

(2) P. 173 sq.

rebâtit Ancyre, Thebasa et Ṣafṣāf et envoya une expédition en Cilicie. A la suite de cela, le calife vint assiéger Héraclée qui fut prise en août 806. La même année, il fit construire une mosquée à Tyane et un de ses lieutenants prit les forteresses énumérées par Théophane ; un détachement, d'autre part, parvint jusqu'à Ancyre. Nicéphore conclut alors la paix, s'engageant à ne pas reconstruire les forteresses démantelées, mais dès que Rashīd se fut retiré, il restaura les places, ce qui provoqua un retour inopiné du calife qui reprit Thebasa.

Cette combinaison des données arabes et des données byzantines appelle quelques observations. Il semble juste de faire des réserves à propos des lettres et de leur contenu. La lettre des sources byzantines n'a rien de commun avec celle des sources arabes ; ni le moment, ni les circonstances ne sont les mêmes ; celle des sources arabes serait du début du règne de Nicéphore, celle des sources byzantines est donnée comme étant soit de la troisième année, soit de la quatrième de son règne. Les termes de l'une et de l'autre ne sont peut-être pas authentiques. Il ne paraît pas cependant qu'on doive mettre en doute l'existence d'une correspondance entre les deux souverains, aussi bien pour une répudiation par l'empereur de la politique d'Irène que pour des négociations de paix. Les variations de date sont une preuve qu'il y eut un échange de messages à diverses reprises (1).

Ce que l'on sait de l'énergie de Nicéphore et de sa résolution de mettre fin à l'intérieur et à l'extérieur à la faiblesse du régime précédent (2) cadre bien avec un refus de continuer à s'incliner devant les Arabes. Mais à quel moment sa lettre fut-elle envoyée ? Les événements qui suivirent se déroulèrent-ils comme le disent les trois principaux auteurs arabes ? La lettre de Nicéphore semble être postérieure à la campagne de Qāsim (sha'bān 187/25 juillet-22 août 803), puisque Ṭabarī mentionne celle-ci avant. L'empereur envoya cette lettre,

(1) Djahshiyārī et Ya'qūbī ignorent la lettre de Nicéphore : Mas'ūdī et le *K. al-Aghānī* ne donnent pas de date. Théophile et Ma'mūn ont également correspondu, voir Vasiliev, *op. cit.*, I, 120 p. sq.

(2) Sur son règne, voir G. I. Bratianu, *Études byz. d'hist. économique et sociale*, 1938, pp. 185-216.

nous dit Ṭabarī, une fois que son pouvoir fut bien affermi (*lammā ... istawthaqa lahu ar-Rūm bi'ṭ-ṭā'a*). C'est donc probablement après la rébellion du stratège des Anatoliques Bardanès Tourkos qui dura du 14 juillet au 6 septembre (1) et ce n'est qu'au début de l'automne que Rashīd entreprit l'expédition qui le mena aux portes d'Héraclée. Si 'on en croit Michel le Syrien, il n'y eut pas alors de véritables hostilités ; la paix fut conclue et Nicéphore accepta sans doute de payer tribut, comme le veut Ṭabarī.

Mais que, au bout de quelques mois, il ait violé ses engagements et que le calife soit revenu en plein hiver ou avant que la neige n'eût disparu pour le mettre à la raison est fort douteux. Les récits arabes à ce sujet sont très suspects. On a l'impression qu'ils sont nés d'un commentaire des vers d'un poète dont on ne sait pas bien qui il était, ni à quel moment il récitait ces vers, car si Ṭabarī nous donne une date, 187 H, les autres auteurs n'en fournissent pas. A côté de ces vers Ṭabarī en a cité d'autres qui ne peuvent avoir été prononcés qu'après la prise d'Héraclée. Ibn Al-Athīr doutait d'ailleurs de l'exactitude des renseignements transmis par Ṭabarī sous l'année 187 et ajoutait : « On dit que l'acte de Nicéphore et ces vers ont été la cause de la marche de Hārūn ar-Rashīd et de la prise d'Héraclée, comme nous le dirons plus loin », c'est-à-dire en 190. De même, ni Mas'ūdī, ni Abūl'-Faradj ne les situent autrement que par rapport à l'événement de 190.

La manière dont Hārūn apprit la prétendue rupture du pacte par Nicéphore est invraisemblable. Que le calife ait été ou non malade, qu'on ait craint ou non sa colère, le moyen employé pour l'avertir tient du pur roman. Ṭabarī et Mas'ūdī ne précisent pas qui en prit l'initiative : les termes de Ṭabarī, le vizir, ses vizirs, sont vagues. Mais Djahshiyārī et le *Kitāb al-Aghānī* disent qu'il s'agit du Barmekide Yaḥyā b. Khālid. Or il était alors en disgrâce depuis fin janvier 803 et il n'a pu ni avoir conseillé une trêve avec Nicéphore cette année-là ni être intervenu d'une façon quelconque après une prétendue violation du pacte.

(1) Théophane, sous 6595 (éd. de Boor, 479).

Donc, il semble que l'on puisse admettre une partie du récit que fait Ṭabarī sous 187/803, à savoir une expédition pour forcer Nicéphore à continuer à payer tribut comme Irène, mais pas davantage. On ne peut affirmer que Rashīd fit une campagne l'année suivante en 804 pour contraindre l'empereur à prendre l'engagement de ne pas reconstruire les forteresses détruites : aucune source ne parle d'une expédition du calife en 188/804 au cours de laquelle, selon Brooks, Ancyre aurait été prise et démantelée, et il n'y a de clauses relatives aux places fortes qu'après la prise d'Héraclée en 190/806, tant dans Ṭabarī que dans Théophane. Si avant cela il y a eu une violation d'engagements, ce que les sources arabes sont unamines à soutenir, elle ne peut avoir porté que sur le tribut, non sur une interdiction touchant les forteresses. On ne peut affirmer non plus que la reconstruction de certaines places en 805 par l'empereur, attestée par Théophane, ait été faite en violation du traité. Nicéphore a profité de l'absence des forces arabes dont une partie était en Perse avec le calife et de l'interruption des hostilités, d'autant plus qu'il y eut cette année-là un échange qui dura quarante jours, vraisemblablement dans l'été de 805 et non pendant l'hiver 804-805. Après cela, Nicéphore, assuré d'une meilleure défense par la réparation des forteresses, croyant d'autre part le calife gêné par les difficultés auxquelles il avait eu à faire face dans le Khurāsān, a pu refuser de continuer à payer le tribut en 806. Ce serait cela qui aurait amené la campagne terminée par la prise d'Héraclée et c'est à cela que font allusion les sources arabes quand elles parlent de violation du pacte.

Il est possible d'accorder entre elles la tradition arabe (violation du pacte — refus du tribut — avant la prise d'Héraclée) et la tradition byzantine (violation — portant sur le sort des places fortes — après la prise d'Héraclée). On peut penser qu'il y eut les deux, d'autant plus que des deux côtés on admet que, après la prise d'Héraclée, il y eut des stipulations concernant les places fortes.

Pour la chronologie des autres événements, il n'y a rien de particulier à remarquer. Le résultat de ce chassé-croisé entre les Arabes et les Grecs pendant le règne de Nicéphore fut défavorable à l'empereur dont la ligne de défense fut

affaiblie par l'occupation arabe de Tyane et l'abandon d'Héraclée qui ne fut pas reconstruite. Si le calife ne put pousser plus loin ses succès sur terre, c'est qu'il avait d'autres préoccupations du côté de l'est, ce qui explique que, après la campagne sans grand résultat de 807, il y eut un nouvel échange de prisonniers en 808.

Dans la série des événements de la guerre arabo-byzantine sous le règne de Nicéphore, l'épisode de la prise d'Héraclée a pris dans les auteurs arabes des proportions considérables au point d'en constituer aux yeux du lecteur l'événement principal, alors que, dans les chroniques byzantines, il n'occupe qu'une place insignifiante et est mis sur le même pied que la prise d'autres places cappadociennes. Il a eu dans le monde arabe beaucoup plus de retentissement que dans l'empire byzantin. Héraclée à une extrémité de l'empire avait moins d'importance qu'Ancyre ou Amorium. Pour les Arabes la prise d'Héraclée a eu un écho aussi profond que la prise d'Amorium en 838 par Muʿtaṣim (1). Elle a inspiré les poètes comme celle d'Amorium, elle semble même avoir fait l'objet d'un véritable tournoi poétique à la cour de Raqqa et les vers qui ont été composés avant et après sont si bien restés dans les mémoires qu'on a l'impression qu'une partie du récit de Ṭabarī (sous 187) et de celui de Masʿūdī et du *Kitāb al-Aghānī* n'est qu'un commentaire de ces vers. Elle a donné lieu chez les uns et les autres à des développements, les uns réalistes comme l'épisode du passage dans le feu avec des vêtements spéciaux, les autres romanesques et épiques, qui montrent que l'imagination des conteurs avait travaillé à la fois sur des souvenirs de témoins oculaires et sur des vers restés dans la mémoire des milieux littéraires. Le double épisode de la captive d'Héraclée, et celui du combat singulier ont parfaitement l'allure de développements comme on en trouve dans les romans de chevalerie arabes.

La mort de Hārūn ar-Rashīd en 193/809 délivra Nicéphore d'un dangereux ennemi, mais deux ans après Nicéphore allait trouver la mort dans la guerre contre les Bulgares. La lutte de Nicéphore contre le calife se soldait par des échecs pour l'empereur. Mais ils ne tiennent pas tous à la supériorité des armes du calife. La tâche énorme imposée à Nicéphore, lutte contre les Slaves du Péloponnèse, transfert de populations d'Asie Mineure en Europe pour coloniser les districts slaves des Balkans, menace d'un conflit avec les Bulgares, révoltes intérieures, tout cela explique qu'il ait dû accepter de payer tribut à l'empire des califes dirigé par un souverain qui eut à cœur aussi bien d'organiser la défense de la frontière que de lancer des incursions offensives et dont la résidence à Raqqa marquait l'intérêt qu'il prenaît aux marches de l'ouest tout en ne négligeant pas les provinces iraniennes.

(1) En dehors des récits des chroniqueurs, il y a dans la littérature byzantine des récits sur les Quarante-deux martyrs d'Amorium. Voir Vasiliev, *Byz. et les Arabes*, I, pp. 176, 190.

XIX

LES RELATIONS POLITIQUES ET SOCIALES ENTRE BYZANCE ET LES ARABES

DANS l'histoire des rapports entre l'empire byzantin et l'empire des Arabes, depuis l'époque où Byzance a été chassée de Syrie, Mésopotamie et Egypte, jusqu'au XIe siècle,les relations d'ordre politique et militaire sont les mieux connues, parce que ce sont celles dont les sources historiques arabes s'occupent au premier chef, étant donné l'état de guerre quasi-permanent qui règne entre les deux états. Les Musulmans sont théoriquement dans l'obligation de faire tous les ans une campagne contre l'ennemi byzantin et les annalistes sont aussi soucieux d'enregistrer ces manifestations d'obéissance à la loi islamique qu'ils le sont de noter l'accomplissement d'un autre devoir collectif, le pélerinage à la Mekke. Aussi les moindres expéditions contre le territoire byzantin sont-elles l'objet chez les historiens arabes d'une mention et les expéditions plus importantes de récits détaillés. Ils nous renseignent également sur les événements qui sont en connexion avec ces campagnes, les ambassades échangées, les trêves conclues, les échanges de prisonniers.

Nous sommes moins bien informés sur des relations d'une autre sorte, pacifiques celles-là, les relations d'ordre social et commercial entre la société byzantine et la société arabe, qui cependant n'ont jamais cessé malgré la guerre et les sentiments d'hostilité et même de haine que Byzantins et Arabes nourrissaient les uns pour les autres. Comme ce n'était pas l'objet des historiens arabes de les exposer, on ne trouve guère chez eux de renseignements systématiques à ce sujet. C'est dans des sources littéraires différentes et très diverses que l'on peut glaner des informations fragmentaires permettant d'en tracer un tableau très incomplet.

En ce qui concerne les relations d'ordre politique, elles consistent dans des échanges de correspondance entre l'empereur et le calife ainsi que, à partir d'une certaine époque, tel ou tel émir plus ou moins indépendant du territoire de l'empire musulman. Les lettres d'un côté comme de l'autre sont apportées par des ambassadeurs désignés à cet effet, car il n'y a pas, aussi bien à Byzance que chez les Arabes, d'ambassadeurs permanents ou de carrière. Elles ont trait à la paix ou à la guerre, c'est à dire qu'elles sont des demandes ou acceptations de relations d'amitié, de trêves, d'échanges de prisonniers, ou au contraire elles contiennent des déclarations de guerre ou des menaces de reprise des hostilités, Il ne semble pas qu'il y ait eu envoi *systématique* d'ambassade pour annoncer ou saluer l'avénement d'un calife ou d'un empereur.[1] La conclusion

[1] Théophile cependant annonça son avénement au calife, "suivant une ancienne habitude". Voir Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, I, 417. L'annonce d'une offensive proche est faite dans les lettres des califes sur un ton hautain et violent (par ex. Hârûn ar-Rashîd à Nicéphore: Ṭabarî, III, 695); les lettres échangées à ce sujet entre Ma'mûn et Théophile sont d'un ton plus mesuré (Ṭabarî, III, 1109; Vasiliev, I, 289–91). La lettre par laquelle Nicéphore dénonce le traité conclu avec Irène, si elle est authentique (Ṭabarî, III, 695) est assez hautaine; elle contraste avec les termes de la lettre qu'a conservée Georges Moine (de Boor, 772–3) et on sait que Nicéphore passe pour avoir eu des sympathies pour les Arabes (Mas'ûdî, *Tanbîh*, 277). Du côté byzantin on trouve un ton hautain et humiliant dans la lettre en vers arabes de Nicéphore Phocas au calife Muṭî' (voir Rosen, *Basile le Bulgaroctone*,

d'une trêve devait sans doute comporter aussi des clauses d'ordre commercial ou autres. Mais nous ne possédons pas de textes nous renseignant à ce sujet pour la période ancienne et ce n'est qu'à la fin du Xe siècle que nous avons le texte d'un traité conclu entre l'empereur et l'émir d'Alep renfermant des clauses à la fois politiques et commerciales; le traité conclu avec Ṣamṣâm ad-dawla, le Buwayhide de Bagdad, ne comporte que des clauses politiques; de même le traité conclu avec le Fâṭimide Mustanṣir.[2]

Les ambassades pacifiques s'accompagnent toujours de cadeaux précieux qui sont énumérés et décrits dans les lettres.[3] D'autre part, les lettres du calife à l'empereur contiennent presque toujours une invitation à embrasser l'islam ou à se soumettre au paiement d'un tribut que Byzance accepte souvent de verser, parce qu'elle le considère comme une gratification à un chef barbare, mais que les Musulmans considèrent comme une *jizya* (taxe payée par les Chrétiens et les Juifs de l'empire musulman et comportant soumission et même humiliation). Il y a des lettres de califes qui sont de véritables traités de polémique religieuse.[4]

Dans certains cas, les ambassades ont trait spécialement à des questions d'ordre culturel ou artistique.[5] Elles peuvent aussi être l'occasion de relations extra-politiques, comme nous le verrons.

Quelle était la situation des ambassadeurs dans les deux territoires respectifs? Byzance accordait aux ambassadeurs arabes une hospitalité large et magni-

111 sqq, Schlumberger, *Nicéphore Phocas*, 426 sqq, von Grünebaum, *Eine poetische Polemik*..., Studia arabica, I [Rome, 1937], 43 sqq). Les lettres relatives à des échanges de prisonniers sont au contraire des deux côtés très courtoises et respirent l'amour de la paix et de l'humanité (Vasiliev, II, 2e partie, 203 sqq: l'Ikhshîd et Romain Lécapène). Les lettres écrites par Nicolas Mystique et qui s' adressent, non à l'émir de Crète, mais à un calife, sont pleines des mêmes sentiments: Migne, PG, 111, 27 sqq, 35 sqq, Vasiliev, II, éd. russe, 197–205).

[2] Voir pour le traité avec l'émir d'Alep, M. Canard, *Hist. de la dynastie des Hamdanides*, 833 sqq. Pour le second traité, voir Abû Shujâ' dans *The Eclipse of the Abbasid Caliphate*, III, 39 sqq, et M. Canard, *Deux documents arabes sur Bardas Skléros*, Studi biz. e neoellenici, V, 55 sqq.

[3] Tabarî, III, 710–11, cadeaux de Nicéphore à Rashîd et réciproquement; Ibn az-Zubayr, *Kitâb adh-dhakhâ'ir wa't-tuḥaf*, éd. M. Hamidullah, 60–5: cadeaux de Romain Lécapène au calife Râḍî. Voir plus loin.

[4] Ainsi la lettre de 'Omar II à Léon III dont l'historien arménien Ghevond nous a conservé un résumé (A. Jeffery dans *Harvard Theological Review*, XXXVII [1944], 269 sqq); la lettre de Rashîd à Constantin VI, *Risâla Abî'r-Rabî' ... ilâ Qusṭanṭîn malik ar-Rûm*, texte dans Rifâ'î, *'Aṣr al-Ma'mûn* (1927–8), II, 188–236 et dans un petit volume, Le Caire (1936); de même *ar-Risâla al-masîḥiyya* composée par le Fâṭimide Mu'izz à l'adresse de l'empereur: voir S. M. Stern dans Byzantion, XX (1950), 250 sqq. Du côté byzantin, la réponse de Léon III à 'Omar II offre le même caractère; de même la lettre à l'émir de Damas attribuée à Arethas et qui selon Jenkins, *Leo Choerosphaktes and the Saracen vizier*, Rec. des trav. de l'Ac. serbe des Sc. et des Arts, LXVII, Inst. d'Et. Byz., nº 8 (*Mélanges Ostrogorski*), 167 sqq, serait de Léon Choerosphaktès.

[5] Ainsi l'envoi par l'empereur au calife de Cordoue du livre d'Orose et d'un traité de Dioscoride, puis d'un moine chargé d'interpréter ce dernier texte: Vasiliev, II, 2e partie, 186. Le palais de Madînat az-Zahrâ' près de Cordoue fut orné d'une vasque de marbre sculpté et doré et d'une fontaine d'onyx vert ornée de bas-reliefs représentant des figures humaines provenant de Constantinople et l'empereur aurait fait don au calife de 140 colonnes. Voir Maqqarî, I, 372–3 et Lévi-Provençal, *Hist.de l'Esp. mus.*, I [1944], 379–80). Nicéphore Phocas envoya au calife omeyyade un chargement de cubes de mosaïque et un ouvrier spécialiste: Ibn 'Idhârî, *Bayân*, II, 253; Lévi-Provençal, *L'Esp. mus. au Xe siècle*, 217 (Cf. l'aide apportée par l'empereur au calife Walîd pour la construction de la Mosquée de Damas). On peut considérer sous le même angle politico-culturel la demande présentée par Ma'mûn à l'empereur d'envoyer à sa cour Léon le Mathématicien (Théoph. Conṭ, ch. 27, 185 sqq, Cedrenus, II, 165–70), dont un prisonnier grec lui avait vanté la science. De même la demande de l'empereur à Hârûn ar-Rashîd de lui envoyer le poète Abû'l-'Atâhiya (*Kitâb al-Aghânî*, III, 172).

fique, selon une tradition très ancienne, une résidence somptueuse et des réceptions et participations aux fêtes, sur quoi nous sommes suffisamment renseignés par le Livre des Cérémonies pour qu'il y ait besoin d'insister ici sur ce sujet. Ils étaient toutefois l'objet d'une surveillance plus ou moins discrète, de même que les ambassadeurs byzantins étaient parfois empêchés de communiquer avec la population, comme ce fut le cas à Cordoue en 947 ou 949.[6] Nous avons aussi plusieurs récits de réceptions d'ambassadeurs byzantins en pays musulman qui nous montrent qu'elles se déroulaient avec une pompe et un faste aussi grandioses qu'à Constantinople.[7]

Il est certain que les ambassadeurs arabes devaient, pendant leur séjour en territoire byzantin, jouir de l'immunité diplomatique. Il en était de même pour les ambassadeurs byzantins en pays musulman. C'était une règle déjà observée à l'époque du Prophète. Comme le rapporte le juriste as-Sarakhsî la personne de l'envoyé est restée inviolable aussi bien à l'époque préislamique qu'à l'époque islamique. Le Prophète dit un jour à des ambassadeurs: «Si vous n'étiez des ambassadeurs, j'ordonnerais de vous faire décapiter». Cette immunité s'étend aux personnes qui accompagnent l'ambassadeur. Ils ne peuvent être ni arrêtés, ni maltraités, ni molestés, ni à plus forte raison tués. Toutefois si un ambassadeur ou un homme de son entourage est tué par un Musulman, il n'y a pas lieu à application du talion (*qiṣaṣ*), mais à une *kaffâra* (satisfaction), avec versement de la *diya* (prix du sang), telle qu'elle est due pour un *dhimmî* c'est à dire un Chrétien ou un Juif de l'empire musulman; le meurtrier est simplement soumis à une peine à la discrétion du juge. Lorsqu'un compagnon d'un ambassadeur byzantin eut été tué par un officier du Ḥamdânide Sayf ad-dawla, l'empereur ne put obtenir la livraison du meurtrier, et l'émir ḥamdânide n'offrit en dédommagement que des cadeaux et la *diya*.[8]

Les traités de droit musulman traitent du statut des ambassadeurs dans le chapitre relatif à la situation juridique de l'étranger habitant le territoire de guerre (*dâr al-ḥarb*) entrant en pays musulman. La condition de l'ambassadeur n'est qu'un cas particulier de celui du *ḥarbî*. Ils précisent les cas où l'ambassadeur byzantin reçoit automatiquement le sauf-conduit (*amân*) qui l'habilite à séjourner en pays d'islam, les cas où il peut y avoir doute sur sa qualité, et la durée de son séjour. On lui accorde le sauf-conduit sur la foi de sa déclaration qu'il est envoyé par son souverain; on admet que témoignent de

[6] Vasiliev, II, 2e partic, 278. Sur les réceptions d'ambassades à Byzance, voir *De Cerimoniis*, 570 sqq, 583 sqq, 593 sqq, et Schlumberger, *L'épopée Byzantine*, II, 206 sqq. Sur le rang attribué aux ambassadeurs dans les cérémonies, après les patrices et stratèges et les ambassadeurs bulgares assimilés aux patrices (les ambassadeurs arabes d'Orient ayant le pas sur ceux d'Occident), voir R. Guilland, *Etudes sur l'hist. administrative de Byzance*, REB (1962), 160 sqq et cf. Bréhier, *Les Inst. de l'emp. byzantin*, 309 sqq.

[7] Les plus célèbres sont celles de Bagdad et de Cordoue (Vasiliev, II, 2e partie, 66 et 73).

[8] Sur la déclaration du Prophète, voir M. Hamidullah, *Theorie und Praxis des Völkerrechts im frühen Islam*, Kairos, Z. für Religionswiss. und Theologie, Salzburg, II (1963), 109 (Sarakhsî, *K. al-Mabsûṭ*, X, 92). Voir le cas du meurtre commis dans l'entourage de Sayf ad-dawla dans Kamâl ad-dîn, *Zubdat al-Ḥalab*, éd. Dahan, I, 147. Sur ces questions juridiques, voir Shâfi'î, *Kitâb al-Umm*, IV, 201, Abû Ya'qûb Yûsuf, *K. al-Kharâj*, tr. Fagnan, 291 sqq (cf. M. Hartmann, *Die islamisch-fränkischen Staatsverträge* dans Z. für Politik, XI [1918], 55 sqq); Ṭabarî, *Das Konstantinopler Fragment des K. ikhtilâf al-fuqahâ'*, éd. J. Schacht (1933), 33 sqq; Heffening, *Das islamische Fremdenrecht*, 34 sqq; M. Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, (1945), 137 sqq.

sa qualité la lettre dont il est porteur, munie d'un sceau et d'une signature connus, le cortège qui l'accompagne et les cadeaux dont il est chargé ainsi que le fait qu'il est sans armes et que la troupe qui l'entoure n'est pas une troupe capable d'opposer une résistance. Si un personnage se prétendant envoyé de l'empereur est trouvé en territoire musulman et que rien ne prouve sa qualité, il est fait prisonnier et devient avec tout ce qu'il apporte bien commun de la communauté islamique (*fay'*): car il peut être un imposteur venu sous le couvert de sa prétention à être un envoyé faire du brigandage en pays musulman.[9]

La sécurité et la liberté des ambassadeurs n'ont pas toujours été respectées. Ainsi, lors de l'expédition de Hârûn ar-Rashîd qui aboutit à la paix avec Irène, les envoyés byzantins furent arrêtés, mais il faut dire que ce fut à l'instigation de Tatzatès, stratège des Bucellaires qui venait de passer aux Arabes par haine du logothète Staurakios. En 950, un ambassadeur byzantin envoyé auprès de Sayf ad-dawla fut emmené par ce dernier, certainement contre son gré, dans son expédition contre le territoire byzantin et ne put recouvrer sa liberté qu'en soudoyant des soldats de l'émir, à la faveur d'une embuscade tendue par les Grecs. Antérieurement, l'empereur Michel II ayant envoyé des émissaires auprès du rebelle musulman Naṣr b. Shabath, les compagnons de celui-ci massacrèrent les ambassadeurs. A la fin du Xe siècle, Nicéphore Ouranos envoyé à Bagdad pour négocier au sujet de Skléros réfugié auprès du Buwayhide ʿAḍud ad-dawla, négociations qui durèrent plusieurs années et qui furent mouvementées, fut, malgré sa qualité d'ambassadeur, emprisonné à Bagdad, soit parce qu'il avait tenté d'entrer secrètement en relations avec Skléros, soit parce qu'il avait essayé de le faire empoisonner. Evidemment il s'agissait là de circonstances particulières qui expliquent la levée de l'immunité diplomatique.[10]

En principe, les ambassadeurs étant sur le même pied que les autres étrangers, ne devaient pas séjourner plus d'un an en territoire musulman. Mais ceci n'était que théorique. L'ambassadeur restait jusqu'à ce qu'il eût obtenu une réponse à son message et cela pouvait durer longtemps. Léon Choerosphaktès séjourna deux ans à Bagdad.[11]

Les ambassadeurs avaient liberté complète, en pays musulman, de pratiquer leur religion. Le Prophète avait permis aux envoyés de la communauté chrétienne de Najrân de faire leurs prières dans la Mosquée de Médine. Le Continuateur de Théophane signale le cas d'otages (ὄψιδες) envoyés pour la préparation d'un échange de prisonniers et qui purent faire un pélerinage au tombeau de Saint-Thomas à Edesse et y suspendre des lampes de grand prix envoyées par l'empereur.[12] Les ambassadeurs des souverains musulmans

[9] Voir les ouvrages cités dans la note précédente et cf. M. Canard, *Deux épisodes des relations diplomatiques arabo-byzantines au Xe siècle*, Bull. d'Et. Or. de l'Inst. fr. de Damas, XIII (1949–1950), 52–4.

[10] Sur les quatre cas envisagés ici, voir resp. Théophane, 705–6 sous 6274/782; Kamâl ad-dîn, I, 147; Michel le Syrien dans Vasiliev, I, 92; Yaḥyâ b. Saʿid, PO, XXIII, 401 (193), Cedrenus, II, 433 et cf. Schlumberger, *L'épopée byzantine*, I, 2e éd. (1925), 391.

[11] G. Kolias, *Léon Choerosphactès* (Athènes, 1939), p. 48.

[12] Théoph. Cont., 455–6. Pour les envoyés de Najrân, Ibn Hishâm, 402.

avaient la disposition de la mosquée de Constantinople, qui passait pour remonter à l'expédition de Maslama b. ʿAbd al-Malik, vraisemblablement sur simple demande. C'est ainsi que en 1055 l'ambassadeur du Saljuqide Toghrilbeg obtint d'y faire la prière et la *khoṭba* (prône); il le fit au nom du calife ʿabbâside, ce qui indisposa fort l'envoyé du calife fâṭimite qui se trouvait alors à Constantinople, car, depuis le traité conclu entre Basile II et le Fâṭimide al-ʿAzîz, c'était au nom du calife fâṭimite que se faisait la prière à la mosquée de Constantinople.[13]

Les ambassadeurs byzantins apportaient toujours des cadeaux pour le souverain musulman de même que les ambassadeurs arabes étaient toujours chargés de présents pour l'empereur. D'un côté comme de l'autre les envoyés recevaient de la part du souverain auquel ils étaient envoyés des présents pour leur propre compte. Les envoyés byzantins pouvaient rapporter ces cadeaux dans leur pays de même que les objets qu'ils pouvaient avoir acheté en territoire musulman, vêtements ou autres marchandises.[14] Mais il leur était interdit d'emporter des armes autres que les leurs propres ou d'emmener des chevaux ou des esclaves, c'est à dire tout ce qui pouvait renforcer le pouvoir militaire des ennemis de l'islam.[15] Les ambassadeurs byzantins avaient le droit d'apporter avec eux des marchandises diverses pour les vendre à leur profit et se livrer à des opérations commerciales.[16] Mais ces marchandises importées devaient acquitter des droits de douane. Les traités de droit musulman disent toutefois que ces marchandises sont exemptes de droits si la même mesure est appliquée aux envoyés musulman dans le pays où ils sont envoyés. Dans leurs opérations commerciales en pays musulman, les ambassadeurs et ceux qui les accompagnaient ne pouvaient se livrer au trafic de marchandises prohibées par l'islam comme le vin ou la viande de porc etc, qu'il ne leur était pas interdit de consommer personnellement.

Les cadeaux que recevaient les ambassadeurs musulmans pour leur propre compte devaient en principe être versés au Trésor public, selon certains juristes, d'autres admettent qu'ils pouvaient en disposer librement. On rapporte du calife ʿOmar, qui était très scrupuleux, que sa femme ayant envoyé par l'intermédiaire d'un ambassadeur un présent à l'impératrice et celle-ci ayant fait remettre en échange un cadeau destiné à la femme du calife, celui-ci le confisqua au profit du Trésor, mais remit à sa femme le prix que valait ce cadeau.[17]

Les ambassadeurs musulmans étaient invités à la table de l'empereur, de même que les prisonniers l'étaient à certaines occasions, et on prenait bien soin de ne jamais leur servir de mets ou de boissons qui fussent interdits par

[13] Ibn Muyassar, 7. Sur le traité conclu entre Basile II et ʿAzîz, voir Abû'l-Maḥâsin, éd. du Caire, IV, 151–2. On trouve mention de la prière faite à la Mosquée de Constantinople au nom du calife fâṭimite Ẓâhir en 418/1027: Maqrîzî, *Khiṭaṭ*, I, 355, 10. Depuis 1049 Toghrilbeg a obtenu que la prière soit faite en son nom à Constantinople: Ibn al-Athîr s.a. 441, sous Constantin Monomaque. En 1055, Théodora n'a fait que suivre l'exemple de son prédécesseur.

[14] Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, 138; *Id.*, *Theorie und Praxis*..., 110.

[15] Abû Yûsuf, 292.

[16] Voir la lettre de l'Ikhshîd à Romain Lécapène: Vasiliev, II, 2e partie, 213. Il est probable que les ambassadeurs byzantins se livraient aussi à des opérations pour le compte de l'empereur.

[17] Hamidullah, *loc. cit.*

leur loi.[18] Les ambassadeurs byzantins ne semblent pas avoir joui du même privilège quand ils étaient en pays musulman. Par contre ils pouvaient donner eux-mêmes des festins auxquels ils invitaient diverses personnalités musulmanes pour les éblouir par leur luxe et leur munificence, comme le fit Jean le Syncelle.[19]

Il n'était pas interdit, en effet, aux ambassadeurs byzantins en pays musulman d'avoir des rapports avec les membres de l'entourage du calife ou avec la population, sauf exceptions et compte tenu de la surveillance dont ils étaient l'objet.[20] C'est à un ambassadeur byzantin qu'on attribue la construction des moulins de Bagdad à l'époque d'al-Mahdî.[21] On sait d'après les historiens byzantins quelle impression firent sur les personnages de la cour califienne, par leur conversation et leur érudition, Jean le Syncelle à l'époque de Ma'mûn et plus tard Photius à l'époque de Mutawakkil. De même Mas'ûdî, qui se trouvait à Damas en 946 a conversé personnellement avec un des envoyés de l'empereur, Jean Anthypatos, Patrice et Mystique, car il dit: «Ce personnage avait du jugement et une grande connaissance de l'histoire des rois de l'ancienne Grèce et de Rome et de celle des philosophes qui furent leurs contemporains; il était au courant de leurs systèmes».[22] C'est sans doute à des conversations comme celle-là que cet auteur doit d'avoir sur l'empire byzantin des vues plus justes que beaucoup de ses contemporains et de savoir qu'il avait une constitution solide et un gouvernement plein de vigueur. On rattache la construction du palais de Bryas, dont on croit avoir retrouvé les traces sur le terrain aujourd'hui, aux observations que fit Jean le Syncelle sur le palais de Bagdad et la description qu'il en donna.[23]

Les ambassadeurs arabes, de leur côté, en dehors de ce qu'on leur montrait à Constantinople officiellement, pouvaient aussi faire des visites extra-protocolaires en territoire byzantin. C'est ainsi que ceux du calife Wâthiq visitèrent la caverne des Sept Dormants à Ephèse, et qu'un envoyé de Sayf ad-dawla, Ibn Shahram, put entrer dans un temple païen, dit-il, situé à trois jours de Constantinople, et qui était plein de manuscrits anciens.[24]

Les ambassadeurs étaient aussi chargés parfois de missions secrètes. On sait qu'un envoyé d'Anastase (714–715) vint sous prétexte d'une ambassade, s'enquérir des moyens dont disposait le calife qui préparait alors son expédition contre Constantinople; à la suite de cela, la ville fut mise en état de défense, ce qui contribua peut-être à l'échec de Maslama. On connait aussi les missions

[18] Ibn Rosteh, Muqaddasî, dans Vasiliev, II, 2e partie, 388, 423. Théodora, femme de Théophile, rendant visite à l'ambassadeur de Cordoue Ibn Ghazâl, lui aurait fait apporter du vin que celui-ci refusa: Lévi-Provençal, *Un échange d'ambassades entre Cordoue et Byzance au IXe siècle*, Byzantion, XII (1937), 12–14. Sur un cas où les prisonniers arabes auraient été l'objet de sévices, voir Vasiliev, II, 2e partie, 286.

[19] Théoph. Cont., 95–6.

[20] *Supra*, note 6.

[21] Khâṭîb Baghdâdî, I, 91–2; Le Strange, *Baghdad*..., 142–4.

[22] *Tanbîh*, trad., 261, cf. 9.

[23] A Semavi Eyice, voir Cahiers archéologiques, X, 245–250 (Belleten, XXIII (1959), p. 79–99.

[24] Yâqût, II, 805, et EI, sous Aṣḥâb al-Kahf; Vasiliev, I, 8–9; pour Ibn Shahrâm, voir Vasiliev, II, 2e partie, 295–6.

secrètes de Jean le Syncelle (affaire de Manuel), de Léon Choerosphaktès (affaire d'Andronic Doucas), de Nicéphore Ouranos (affaire de Skléros).[25]

Les envoyés byzantins étaient en général des gens cultivés, hauts fonctionnaires, moines, secrétaires. Les envoyés arabes pouvaient être de simples serviteurs, connaissant le grec, comme ce *ghulâm* de Mu'âwiya, qui, au dire de Mas'ûdî négocia la paix avec Byzance lorsque Mu'âwiya se préparait à combattre contre son rival 'Alî et conclut plusieurs trêves avec les Byzantins dans les dernières années du règne de Mu'âwiya. Il s'appelait Fanâq ar-Rûmî et était évidemment d'origine grecque.[26] Cependant les autres historiens ignorent son nom.

Dans les recueils d'historiettes de la littérature arabe, on voit les envoyés arabes ou byzantins chargés de missions assez puériles qui n'ont sans doute jamais existé sous la forme que leur ont donnée les récits musulmans. Ces anecdotes témoignent de l'intérêt que les Arabes prenaient aux choses de Byzance en marge des relations diplomatiques officielles et des conflits armés.[27]

On peut aussi parler, dans un certain sens, de relations sociales entre le monde byzantin et le monde arabe, car ils n'ont pas eu que des contacts diplomatiques ou militaires. Il ne faut cependant pas les entendre au sens de relations régulières et d'échanges de toute sorte comme il s'en établit entre deux sociétés modernes. D'abord l'état de guerre ne favorisait pas ce genre de rapports et d'autre part les différences profondes qui séparaient les deux empires, l'un chrétien, l'autre musulman, ayant chacun une conception opposée de la vie sociale et familiale, chacun imbu d'un sentiment de supériorité morale sur l'autre, les empêchaient d'avoir entre eux des communications sincères et confiantes. Mais cela n'empêchait pas que les deux sociétés étaient curieuses de se connaître davantage, et cette curiosité était encore plus forte du côté des Arabes, attirés par ce qu'on a appelé le «mirage byzantin» et se souvenant, grâce à leur littérature, de tout ce que représentait autre fois pour eux Byzance au temps où elle étendait sa domination jusqu'aux confins de l'Arabie et où elle avait leurs sympathies contre les Perses. Ajoutons que ces Arabes étaient les maîtres de la Terre Sainte, berceau du christianisme, ce qui leur conférait une importance particulière aux yeux des Byzantins et amenait ceux-ci, s'ils voulaient accomplir le devoir pieux d'une visite aux Lieux-Saints, à entrer en contact avec les Arabes.

Il est certain que le pélerinage à Jérusalem n'a jamais été entravé, bien que nous manquions de renseignements à ce sujet, pour la période ancienne. Nous savons qu'en 724 un groupe de riches propriétaires fonciers de la région d'Ico-

[25] Pour l'envoyé d'Anastase, voir Théophane, 588; sur le rapport entre le retour de Manuel en territoire byzantin et l'ambassade de Jean le Syncelle, voir Vasiliev, I, p. 100 et 417; en ce qui concerne Andronic, il semble que l'ambassade de Léon Choerosphaktès soit à mettre en rapport avec une tentative de faire revenir Andronic (c'est l'opinion de Vasiliev, II, éd. russe, 161, mais Kolias, *op. cit.*, p. 54–55, n'y croit pas) et que Léon le rencontra à Bagdad; Nicéphore Ouranos, selon Yaḥyâ, PO, XXIII 401 (193), tenta de faire empoisonner Skléros, selon Cedrenus, II, 433, il aurait négocié en secret avec Skléros. Voir *supra*, note 10.

[26] Mas'ûdî, *Prairies d'Or*, II, 335.

[27] Voir sur ces historiettes, M. Canard, *Quelques "à côté" de l'histoire des relations entre Byzance et les Arabes* (Rome, 1956), Mélanges Levi Della Vida, I, 98 sqq.

nium se rendit en pélerinage à Jérusalem[28]. Il est bien évident qu'à la faveur des pélerinages des contacts s'établissaient entre Byzantins et Arabes.

Un signe que les relations entre les deux sociétés existaient ou étaient possibles est le cas assez fréquent de passage de l'une à l'autre d'individus ou de groupes pour les raisons les plus diverses. Après avoir vécu un certain temps en marge de l'une ou de l'autre, ils finissaient par s'intégrer en se convertissant à la religion de l'une ou de l'autre, à moins qu'ils ne réussissent pour des causes particulières à s'évader et regagner leur pays d'origine.

Plusieurs fois des Arabes sont passés en territoire byzantin pour échapper à la tyrannie de la loi musulmane (qui interdisait de boire du vin par exemple), ou pour éviter un châtiment à la suite d'un meurtre, ou par suite d'un mécontentement quelconque[29]. Souvent c'était pour des raisons proprement politiques. On connait l'histoire du Persan Naṣr-*alias* Théophobe-, lieutenant de Bâbek le Khurramite, qui passa aux Byzantins vers 834.[30] Bunayy b. Nafîs, officier de haut grade dans l'armée califienne, ayant trempé dans le complot qui visait à remplacer sur le trône Muqtadir par Qâhir en 929, s'enfuit, se mit au service de Byzance, tout en restant en relations avec le généralissime musulman, l'eunuque Mu'nis. Le Kurde Ibn ad-Ḍaḥḥâk qui fut tué en 927 en combattant du côté byzantin était aussi un transfuge.[31] On connait le cas de Samonas le tout puissant ministre de Léon VI, originaire de Mélitène: il était, semble-t-il, resté musulman en secret; son père vint le voir dans toute sa splendeur à Constantinople et retourna à Mélitène; lui-même tenta sans y réussir de passer à nouveau en territoire arabe, fut repris et ramené à Constantinople, et rentra en grâce.[32] Un Arabe d'origine était aussi ce Ioannikios qui avertit Romain II du complot tramé contre lui par Basile Peteinos.[33] A la fin du X[e] siècle, conséquence de la politique de protectorat de Byzance à l'égard des Ḥamdânides d'Alep, Abû'l-Hayjâ' Moḥammed, fils de Sa'd ad-dawla, s'enfuit à Constantinople après la chute de sa dynastie, essaya de reconquérir Alep, mais ayant échoué, revint à Constantinople. Il y vécut sans doute à la cour de l'empereur et entra dans l'armée byzantine, en se convertissant, car nous connaissons un sceau de lui avec une légende arabe sur une face et sur l'autre une effigie de Saint Théodore (Stratilate?).[34] Manṣûr b. Lu'lu', fils du chambellan du dernier Ḥamdânide, qui avait pris le pouvoir à Alep, fut chassé d'Alep par une nouvelle dynastie, les Mirdâsides; il se réfugia en territoire

[28] Bréhier, dans Byzantion, I, 179. On connait beaucoup de pélerinages d'Occidentaux. Voir Heffening, *Das islamische Fremdenrecht*, 191.

[29] M. Canard, *Quelques "à côté"* . . ., 106–8.

[30] Vasiliev, I, 93, 154, 415.

[31] 'Arîb, 172; Ibn al-Athîr, sous 315. Vasiliev, II, 2[e] partie, 62.

[32] R. J. H. Jenkins, *The "flight" of Samonas*, Speculum (1948), 217 sqq. et R. Janin, *Un Arabe ministre à Byzance, Samonas*, Echos d'Orient, 34 (1935), 307 sqq; M. Canard, *Deux Episodes* . . ., 55–6.

[33] Cedrenus, II, 342. On connait aussi un ancien "Sarrazin" et resté tel par la pensée, le caractère et la religion, Chasé (Χασέ) qui fut gouverneur de l'Hellade et fut tué à Athènes par les Athéniens en 913–914 ou 915–916. C'était un ancien esclave; son nom est énigmatique; le nom de son père (fils de Ioubis) pourrait représenter Ayyûb. Voir *De adm. Imp.*, 50 (éd. Jenkins-Moravcsik, 242 et *Commentary*, 193).

[34] Yaḥyâ, éd. Rosen, 50 sqq, éd. Cheikho, 210 sqq; Kamâl ad-dîn, I, 198–200; M. Canard, *Hamdanides*, 710–11. Sur le sceau, voir Halil Edhem, *Catalogue des sceaux de plomb arabes et arabo-byzantins* . . ., (Constantinople, 1321 H), p. 42, n° 31.

byzantin et reçut un fief près de la frontière en Syrie du Nord; lui aussi combattit avec les Byzantins, car il était aux côtés de Romain Argyre en 1030 à la bataille de Tubbal, près d'A'zâz.[35] Le prestige de Byzance était grand et c'est naturellement vers elle qu'on se réfugiait. Ainsi déjà vers la fin de l'année 966. un officier du gouverneur ḥamdânide d'Antioche, après s'être emparé du trésor de la place, s'était enfui chez les Byzantins.[36]

Il y eut même des groupes entiers d'Arabes qui passèrent avec armes et bagages en territoire byzantin et se mirent au service de l'empire, comme les Banû Ḥabîb de Haute Mésopotamie (région de Nisibe), désireux d'échapper à la tyrannie que faisait peser sur leur tribu le Ḥamdânide de Mossoul, Nâṣir ad-dawla. Ils restèrent en relations avec ceux qu'il avaient laissés derrière eux, les invitant à faire comme eux.[37]

L'intégration à la société byzantine qui ne connaissait pas de discriminations raciales se faisait sans trop de difficultés. La conversion, favorisée par des gratifications, l'octroi de titres et des mesures financières prises par le gouvernment, était le résultat final. Ces Arabes, Kurdes, Persans, finissaient par devenir «Romains».

On sait d'autre part que Byzance offrait systématiquement aux prisonniers de guerre d'entrer dans la société byzantine, de s'établir sur des terres mises à leur disposition avec des dons de blé destiné aux semences et à la nourriture, des subsides en argent et des exemptions d'impôt.[38] Une situation spéciale était certainement faite aux notables parmi eux. Un descendant de l'émir crétois capturé par Nicéphore Phocas a joué un rôle important dans l'histoire byzantine et son nom était resté attaché à une place et à un monument: la Tour d'Anémas.

Les prisonniers étaient aussi enrôlés dans l'armée et on en trouve mention notamment dans l'expédition contre la Crète de 949. D'autre part, Mas'ûdî signale dans l'armée byzantine en 943–944 un corps de 1200 cavaliers arabes «christianisés».[39]

Ainsi, les Arabes ont fourni à l'empire de nouveaux serviteurs, fonctionnaires de palais, officiers, soldats. Cela représentait-il un enrichissement pour Byzance? Il est difficile de répondre à cette question. Certains ont mis sincèrement leurs talents au service de l'empire et l'ont servi avec dévouement. D'autres ont pu apporter des embarras au gouvernement, comme Samonas avec son esprit d'intrigue, ou vouloir entrainer l'empire dans des aventures, comme le Ḥamdânide Abû'l-Hayjâ' dont Basile II ne soutint que mollement les revendications.

De l'autre côté nombreux sont les cas aussi bien de renégats grecs que de Grecs d'origine, dont on ne sait pas toujours comment ils sont venus a l'islam

[35] Kamâl ad-dîn, I, 243.

[36] M. Canard, *Hamdanides*, 653.

[37] Ibn Ḥawqal, dans Vasiliev, II, 2[e] partie, 419–421.

[38] Voir *De Cerimoniis*, 695; Andréadès dans Byzantion, I (1924), 107 sqq; Ostrogorsky, *Löhne und Preise in Byzanz*, BZ, 32, p. 327.

[39] *De Cer.*, 664; Mas'ûdî, *Prairies d'Or*, II, 58 où il n'est pas dit d'ailleurs que ces Arabes soient d'anciens prisonniers (Vasiliev, II, 2[e] partie, 34). Le terme "Arabes christianisés" se retrouve très souvent dans le Roman de Delhemma, histoire romancée des guerres arabo-byzantines. On voit par le récit de l'ambassade arabe de 860 (Vasiliev, I, 320) que l'empereur avait des interprètes qui avaient été précédemment esclaves de personnages arabes.

(anciens esclaves, prisonniers de guerre, etc.) et qui ont joué un rôle dans l'empire musulman en le servant contre l'empire byzantin, et dont les motifs de trahison n'ont pas toujours été excusables. Tatzatès, stratège des Bucellaires, en 781 passe aux Arabes par haine du logothète Staurakios;[40] Elpidios, stratège de Sicile, rebelle, s'enfuit en Afrique et on le retrouve plusieurs années après guerroyant en Asie Mineure du côté des Arabes contre les Byzantins;[41] Euphemios, commandant de la flotte de Sicile, coupable d'avoir épousé une nonne et menacé d'être destitué, entra en rébellion et fit appel aux Arabes.[42] Thomas, dont la révolte fut difficilement réprimée sous Michel II, s'enfuit chez les Arabes parce qu'il était accusé d'avoir eu des relations coupables avec la femme de son maître; il aurait abjuré le christianisme; il revint, leva des troupes en Asie Mineure et s'allia avec le calife Ma'mûn qui lui fournit des contingents arabes, ce qui indisposa contre lui la population grecque.[43] On connait aussi la défection de Manuel, qui combattit dans l'armée de Ma'mûn, mais le quitta pour rentrer à Byzance.[44] Andronic Doucas, victime des machinations de Samonas, passa aux Arabes avec son fils et tout un groupe de partisans. A Bagdad il se convertit à l'islam. mais son fils Constantin, après la mort de son père, s'enfuit de Bagdad et revint en territoire byzantin en faisant un long détour par la Médie, l'Atropatène et l'Arménie.[45] D'autres transfuges sont de moindre importance: c'est le percepteur des impôts du thème de Chaldia, prévaricateur,[46] le prêtre Themel, interdit par son évêque pour avoir pris les armes contre des Arabes de Tarse faisant irruption dans son église, qui s'enfuit chez les Arabes et combattit dans leurs rangs.[47]

Sont classés comme des renégats grecs le fameux Léon de Tripoli, connu chez les Arabes sous le nom de Ghulâm Zurâfa et de Rashîq al-Wardâmî, qui prit Thessalonique, Damianos (Damyâna), chef de la flotte qui ravagea Chypre en représailles du débarquement d'Himérios.[48] C'étaient sans doute d'anciens esclaves distingués par leurs maîtres pour leurs qualités. De même l'eunuque Yazmân, émir de Tarse.[49]

De même origine probablement sont les personnages qu'on voit jouer un rôle si important à la cour du calife Muqtadir, à commencer par la mère du calife Shaghab, et son frère surnommé «l'Etranger, oncle maternel» (*Gharîb al-Khâl*), l'eunuque Mu'nis, général en chef, et le chambellan Naṣr al-Qushûrî, dont le nom est peut-être d'origine grecque, car il ne s'explique guère en arabe, qui tous deux parlaient grec et servaient d'interprètes lors des réceptions

[40] Théophane, sous 6274.

[41] Théophane, sous 6273–6274; Abû'l-Faraj, *Chronicon syriacum*, 129 (Bar Hebraeus, *Chronography*, 119, 121); Michel le Syrien, III, 15; Ṭabarî, III, 637; Amari, *Storia*..., 2e éd., I, 342–3. Il aurait été accusé d'être l'amant de l'Impératrice Irène.

[42] Amari, *Storia*, 2e éd., I, 360 sqq; Vasiliev, I, 68 sqq.

[43] Vasiliev, I, 22 sqq.

[44] Voir son histoire dans Byzantion, VIII (1933), 520 sqq, IX (1934), 183 sqq.

[45] M. Canard, *Deux Episodes*..., 56 sqq et les sources citées; Vasiliev, II, 2e partie, 20–21.

[46] Cedrenus, II, 280.

[47] Cedrenus, II, 329.

[48] Sur Léon de Tripoli, voir Théoph. Cont., 366, 368; Vasiliev, II, 2e partie, 38, 45, note, 404; sur Damianos, Cedrenus, II, 273, 284; Vasiliev, II, 2e partie, 22, 43; M. Canard, *Deux Episodes*..., 63 sqq.

[49] Vasiliev, II, 2e partie, 9–10, 40.

d'ambassadeurs. Naṣr, en 922, fit venir auprès de lui, du pays grec, son frère. Les uns et les autres ont été mêlés activement à la politique intérieure ou extérieure du califat. Shaghab n'est pas la seule esclave grecque mère d'un calife. Avant elle, il y eut Qarâṭîs, mère de Wâthiq, Ḥabashiyya, mère de Muntaṣir, Qurb mère de Muhtadî, Ḍirâr mère de Mu'taḍid. Mais aucune n'a exercé à la cour une influence comparable à celle de Shaghab. Il ne s'était jamais trouvé, avant le règne de Muqtadir, un aussi grand nombre de personnages d'origine grecque dans l'entourage d'un calife. Shaghab y déploya un luxe effréné et fut l'occasion de dépenses somptuaires exagérées; plus d'une fois elle intervint pour ou contre des vizirs.[50]

Des contacts s'établissaient entre Grecs et Arabes dans les marches frontières. Là vivait une population vraisemblablement bilingue qui fournissait aux uns et aux autres des guides et des espions. Nous savons qu'à Tarse, une partie des impôts servait à rétribuer les guides grecs et arméniens utilisés par les Arabes, et leurs familles[51] Quand l'ambassadeur byzantin Jean le Syncelle arriva à la frontière, des gens vinrent le saluer et lui demander des nouvelles de la santé de l'empereur; comme il semble qu'on soit ici en territoire musulman, ces gens sont donc des Grecs, continuant à être attachés à l'empire tout en vivant chez les Musulmans, à moins que ce[illegible] soient des esclaves ou des prisonniers jouissant d'une certaine liberté.[52] La population des frontières parmi laquelle on rencontrait des gens que les Grecs connaissaient sous le nom d'apélates et les Arabes sous celui de *ṣa'âlîk*, hors-la-loi et brigands pillant les uns et les autres, auxquels Ibn Ḥawqal fait allusion,[53] était sans doute moitié arabe, moitié grecque et bilingue. Les notables de la région frontière, comme Ibn 'Abd al-Bâqî (Abelbakès) d'Adana, que connut personnellement Mas'ûdî, parlaient les deux langues.[54]

Les prisonniers, en dehors des occasions où ils étaient invités à assister aux jeux du Cirque ou à prendre part aux banquets officiels, avaient certainement, par le travail dans les manufactures auquel ils se livraient, des contacts avec la population byzantine. Un prisonnier de marque comme Abû Firâs, cousin de l'émir Sayf ad-dawla, qui fut dispensé de l'humiliation de l'imposition du pied sur le cou,[55] eut des entrevues particulières, dans la demeure qui lui était

[50] Sur l'activité des personnages de l'entourage de Muqtadir, voir Miskawayh, à l'index (t. VII de *Eclipse of the Abb. Caliphate*), et Tanûkhî, *Nishwâr al-Muḥâḍara*, trad. Margoliouth, t. I, II et VIII. Pour les esclaves grecques, voir l'index de Mas'ûdî. Leurs surnoms font allusion à des particularités physiques pour Qarâṭîs (blancheur du teint) et Ḥabashiyya (teint noir); je ne sais quelle est la valeur des autres: Qurb, proximité, parenté; Ḍirâr, opposition, résistance, c'est le nom de l'ange qui chassa Adam du paradis. Shaghab signifie trouble, excitation, tumulte.

[51] Voir Kamâl ad-dîn, dans M. Canard, *Quelques observations sur l'introd. géographique de la Bughyat aṭ-Ṭalab de Kamâl ad-dîn*..., AIEO, Alger, XV (1957), 48.

[52] Théoph. Cont., 95–96. Le texte ne précise pas qui sont les gens qui s'informent ainsi.

[53] Vasiliev, II, 2e partie, 413.

[54] Ibn 'Abd al-Bâqî sert d'interprète lors de la réception de l'ambassade byzantine de 917 (Miskawayh, dans Vasiliev, II, 2e partie, 67). Mais dans le récit du Khaṭîb, *ibid.*, 79, c'est Mu'nis et Naṣr Qushûrî qui jouent ce rôle. Sur Ibn 'Abd al-Bâqî, voir *Prairies d'Or*, II, 318 et 454, *Tanbîh*, trad., 260–1.

[55] Abû Firâs, éd. Dahan, 323 (Dvořak, *Abû Firâs*..., 100–1). Dans ce passage il est fait allusion à deux cérémonies différentes, l'une à l'Hippodrome (*mal'ab la-hum yu'raf bi'l-b.ṭ.w.m*, mot qui peut être lu sous la forme *b.ṭ.r.m*), où les prisonniers, nu-tête, se prosternent trois fois, l'autre où a lieu l' imposition du pied dans un *majma'* (lieu de réunion, marché) appelé *al-t.w.rî*, mot qui est sans doute

assignée probablement et où il pouvait recevoir les prisonniers qu'il voulait, avec Nicéphore Phocas. Si l'on en juge par deux des pièces qu'Abû Firâs composa pendant sa captivité, ils auraient eu des discussions sur la valeur respective à la guerre des Arabes et des Grecs, et sur la religion. A Nicéphore Phocas qui prétendait que les Arabes étaient des «hommes de plume» et n'entendaient rien à la guerre, Abû Firâs rappelait les occasions où Bardas Phocas avait été blessé, Constantin fait prisonnier, lui-même obligé de se cacher dans un souterrain.[56] La discussion sur la religion dut être assez vive, car Abû Firâs est plein de sarcasmes contre Nicéphore et les patrices qui l'entourent, qu'il compare à des boucs aux longues barbes et à des ânes, et qui se mêlent de vouloir lui apprendre «ce qui est permis et ce qui est défendu».[57] On peut croire que d'autres prisonniers ont eu aussi des entretiens sur des sujets divers avec des Grecs.

On ne sait comment certaines idées se transmettaient à travers les frontières. Il est certain que, à Byzance comme chez les Arabes, circulaient des prophéties assez semblables. De même qu'on disait à Byzance que l'empire musulman devait prendre fin au Xe siècle, car on lui assignait une durée de 309 ans, de même les Qarmaṭes assuraient que ce siècle verrait la fin de l'empire des ʿAbbâsides et l'avénement d'une ère nouvelle.[58] Il n'est pas interdit de penser que c'est à des contacts comme ceux dont nous venons de parler que ces idées semblables ont dû de pouvoir se répandre de l'un et l'autre côté.

Il n'est pas douteux que de nombreux Arabes, anciens prisonniers, commerçants et voyageurs, ont eu des connaissances de toute sorte sur l'empire byzantin dont ont profité les géographes arabes. Les contacts établis à diverses occasions permettaient aux habitants de l'un et l'autre pays de se connaitre et de se juger. Une large compréhension entre les deux mondes était difficile toutefois en raison de la différence de religion, de coutumes et à cause de l'hostilité réciproque entretenue par la guerre.

L'empire byzantin, héritier de l'empire romain, est inébranlablement convaincu de sa suprématie matérielle, culturelle et religieuse, même s'il admet le partage du monde entre lui et l'empire islamique. Ce dernier, dont l'islam domine la vie politique et sociale, est tout aussi convaincu de la supériorité de sa religion et imbu de l'idée que Dieu, qui lui a accordé de s'étendre de l'Atlantique à la Chine, lui assurera un jour ou l'autre la domination universelle. Les deux mondes se considèrent réciproquement comme des Barbares. Au

une déformation de Forum. Il s'agirait du Forum Augusteum. Cf. R. Janin, *Constantinople byzantine*, 65–7, et Schlumberger, *Nic. Phocas*, 100–2, et *De Cer.* II, ch. 19. Abû Firâs avait pour le servir un *b.r.ṭ.sân* (proto . . . ?)

[56] *Dîwân*, 36. Cf. M. Canard, *Recueil de textes*, 321–4, et N. Adontz et M. Canard, dans Byzantion, XI (1936), 451–60; Dvořak, *Abû Firâs*, 102, 231–2, 331.

[57] *Dîwân*, 371, Dvořak, 101, 228, 337. Déjà dans la pièce précédente, il comparait Nicéphore à un boeuf aux fanons épais.

[58] Voir Leo Gram., 152; Cedrenus, I, 717; Lury, dans BZ, 15 (1906), 533–5; de Goeje, *Mém. sur les Carmathes*, 123 sq. On sait d'autre part qu'il y a un certain synchronisme dans la diffusion des idées iconoclastes en pays byzantin et en pays arabe. Voir Vasiliev, *The Iconcclastic Edict of Caliph Yazîd*, Dumbarton Oaks Papers, 9–10 (1955–6), 25–47; vo ir p. 31 sqq pou le rôle du Syrien Beser auprès de Léon III.

concept de Barbaroi des Grecs correspond celui de *ʿulûǧ* chez les Arabes.[59] Entre les deux, il y a une haine instinctive et un profond mépris, surtout pour des raisons religieuses. Les Musulmans sont des impies, la mosquée est la «maison du blasphème». Pour les Musulmans les Byzantins sont des mécréants, coupables du plus grand crime qui soit, donner des associés à Dieu. Le pouvoir exercé par l'empereur ne peut être un pouvoir juste, car il n'est qu'un autre Nabuchodonosor ou un autre Pharaon; il est un tyran, un *ṭâghiya* (*ṭâghiyat ar-Rûm* est le nom qu'on lui donne généralement quand on ne l'appelle pas «chien», *kalb ar-Rûm*). Il ne peut être fidèle à sa parole, et ne prête jamais serment. Les ambassadeurs musulmans refusent généralement de se prosterner devant lui, car on ne se prosterne que devant Dieu. Il semble d'ailleurs que la προσκύνησις ait été un objet d'étonnement pour les anciens Arabes, comme on le voit par la remarque que fit Muʿâwiya à l'envoyé de Saborios, Sergius, quand celui-ci se prosterna devant l'eunuque Andréas, envoyé de l'empereur.[60]

Les anecdotes qui abondent dans la littérature sur des relations entre Byzantins et Arabes, qui les mettent les uns en face des autres dans des conversations ou discussions pacifiques, trahissent un esprit de dénigrement systématique de la part des Arabes, et la scène tourne toujours à la confusion et à l'humiliation des Byzantins. Les jugements sur eux sont toujours défavorables. Ils sont avares, moins que les Slaves, mais plus que les Persans, dit Jâḥiẓ, et il n'y a pas un mot dans leur langue pour désigner la générosité. Il est assez curieux que là, les Arabes se rencontrent avec les Arméniens. Asoḷik, s'étonnant des libéralités de Léon VI, dit qu'il n'était pas avare (*ṙisht*) comme un Byzantin (*Hoṙom*), «car ceux-ci ne doivent pas être généreux et dans leur langue il n'y a pas de mot 'généreux'». Pour l'historien arménien, la générosité de Léon VI s'explique par le fait que son père Basile I était Arménien d'origine.[61]

Les Byzantins sont accusés de pratiquer la castration sur leurs enfants pour les consacrer au service de l'Eglise, et ils sont les pourvoyeurs du monde musulman en eunuques. Là, Jâḥiẓ, qui fait cette remarque, se trompe, car les pourvoyeurs en cette marchandise sont plutôt les Juifs de l'Empire d'Occident comme l'a montré Dozy. Toujours d'après Jâḥiẓ, c'est par vengeance que les eunuques du pays musulman se consacrent avec tant d'ardeur à la guerre sainte contre Byzance. Et, de fait, le fameux Yâzmân était eunuque.

Il y a beaucoup d'autres remarques sur les Byzantins chez Jâḥiẓ, sur leur cuisine, sur le dévergondage de leurs femmes etc. Anecdotes et remarques sur les Byzantins proviennent de sources orales, par suite des contacts dont nous avons parlé. Probablement aussi, l'ouvrage de Yûnus b. Farwa, un cryptomanichéen qui écrivit un livre sur les tares des Arabes et les vices de l'islam,

[59] C'est le terme par lequel Abû Firâs désigne Nicéphore Phocas.

[60] Théophane, de Boor, 349. Les ambassadeurs arabes refusaient de s'y prêter devant l'empereur: cf. Ibn al-Athîr, II, 359 pour des envoyés de ʿOmar, (Hamidullâh, 137), de même Ibn Ghazâl, l'envoyé de l'Omeyyade d'Espagne: Lévi-Provençal, *Un échange d'ambassades* . . ., Byzantion, XII (1937) 11. Remarquer que la prosternation, vieille coutume orientale, était en usage à la cour des Fâṭimides.

[61] Asoghik, trad. Gelzer-Burckhardt, 116; cf. Thopdschian, *Polit. und Kirchengesch. Armeniens*, MSOS, VIII/2 (1905), 116.

dédié à un empereur, doit reposer sur des échanges de vues entre gens des deux communautés.[62]

Les règles qui, dans les traités de droit musulman, régissent le statut des étrangers entrés en pays musulman quels qu'ils soient, commerçants ou simples particulier, sont un témoignage que des relations sociales entre Grecs et Arabes pouvaient exister et ont existé. Le statut de belligérance ou de non-belligérance était personnel et non local, de sorte qu'un étranger pouvait rester en territoire musulman pour la durée que lui accordait son sauf-conduit, même si son pays était en guerre avec l'islam, et retourner chez lui en toute sécurité, sauf violation des conditions mentionnées dans le sauf-conduit (espionnage, révélation de secrets, renseignements sur les points faibles du territoire musulman). Il faut dire que, dans ces ouvrages, tout cela est exposé de façon théorique et que nous manquons d'informations sur des cas individuels dans un cadre historique et chronologique précis. Les mêmes traités examinent aussi le cas de Musulmans se trouvant en pays étranger et les conditions dans lesquelles ils sont autorisés à prêter leur concours armé aux pays dans lesquels ils se trouvent.[63] Ceci montre que les Byzantins, lorsqu'ils ont fait appel à des prisonniers musulmans contre Thomas le Slave ou contre les Bulgares, auraient pu, au moyen de subtilités, trouver une justification au concours des prisonniers musulmans.

Les sujets d'un état avec lequel les Musulmans avaient conclu un pacte pouvaient entrer en territoire musulman sans autorisation spéciale. C'est le cas, semble-t-il, de l'Arménie et de Chypre. Or, les étrangers d'un pays tiers, autorisés à séjourner dans le pays ayant un pacte, pouvaient s'ils n'étaient pas eux-mêmes en guerre avec les Musulmans, pénétrer en territoire musulman.[64] Ainsi, un Grec, venant de Chypre ou d'Arménie, pouvait entrer en Syrie ou en Mésopotamie, quand les Grecs n'étaient pas en guerre avec les Musulmans, c'est à dire pendant les périodes de trêve. Ceci avait certainement une importance pour le commerce, car, le pélerinage à Jérusalem mis à part, il ne devait pas y avoir beaucoup de Byzantins se rendant en privé en pays musulman s'ils n'étaient pas commerçants.

Les relations commerciales entre les Arabes et Byzance dataient de l'époque

[62] Voir sur toutes ces anecdotes M. Canard, *Quelques "à côté"*..., 115–6. Pour la castration on doit se rappeler que Léon VI l'a condamnée dans ses Novelles: voir PG, 107, p. 555 (Const. LX). Pour la connaissance des moeurs et coutumes des Byzantins chez les Arabes, outre les prisonniers, transfuges, renégats, voyageurs, et marchands, ont pu jouer aussi un rôle les populations déportées, comme celle de Samalû (Sêmalouos), transplantée en 780 dans le quartier nord de Bagdad-Est, où un monastère avait conservé le nom de la ville grecque. Sur cette déportation, voir Yâqût, I, 670, 662, III, 416; Belâdhurî, 178; Le Strange, *Baghdad*, 202.

[63] Ils peuvent combattre quand ils sont en état de légitime défense, ou s'ils peuvent craindre que les ennemis de l'état dans lequel ils se trouvent ne respecteraient pas la neutralité des musulmans résidants, et aussi si ces ennemis sont des païens. Voir Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, 114 sqq. Cela s'applique à des Musulmans libres, c'est pourquoi, pour obtenir le concours des Musulmans prisonniers, on leur accordait ou promettait la liberté. Voir dans Vasiliev, I, 47 pour le cas de Thomas, et II, 2e partie, 11–12 pour celui des Bulgares.

[64] Voir Hamidullah, *op. cit.*, 117–118. Ceci peut être fondé sur le traité conclu entre le Prophète et ces habitants d'Ayla (Hamidullah, *Documents sur la diplomatie musulmane* (Le Caire, 1941), nº 31 et lf. Heffening, *Das islamische Fremdenrecht*, 93. On y voit que les Syriens, Yéménites et gens d'outre-mer qui sont chez les habitants d'Ayla, jouissent des mêmes avantages que ceux-ci.

préislamique. Les marchands de la Mekke se livraient avec les territoires byzantins à un commerce lucratif.[65]

Le Prophète connaissait l'existence de droits de douane en territoire byzantin. S'il a voué les douaniers à l'enfer, nous dit Hamidullâh faisant allusion aux traditions conservées dans le *Kitâb al-amwâl* d'Abû ʿUbayd al-Qâsim b. Sallâm (nº 1624 à 1632), c'est peut-être le fruit de l'expérience de ses deux voyages en Syrie. ʿOmar, pour lequel nous possédons un récit relatif à un séjour qu'il fit à Antioche, avait l'expérience personnelle des droits de douane que percevaient les Byzantins, et c'est à l'imitation des Byzantins qu'il institua des droits semblables de 10% sur les marchandises provenant des territoires byzantins, comme il est dit dans le *Kitâb al-amwâl*.[66] Selon Buḫârî, l'empereur Héraclius fit venir les commerçants mekkois qui se trouvaient en territoire byzantin et parmi lesquels était Abû Ṣufyân et c'est ce dernier qui aurait renseigné l'empereur sur le Prophète.[67]

A l'époque omeyyade nous avons des preuves d'échanges commerciaux. L'Egypte n'exportait plus de blé à Byzance comme auparavant, mais elle exportait toujours du papyrus.[68] D'autre part, d'après l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie, entre 715 et 718, des Grecs venus par mer et naviguant sur le Nil, furent par ordre du gouvernement arrêtés, pendus ou suppliciés sous prétexte qu'ils étaient des espions. C'étaient sans doute des commerçants, vrais ou faux.[69] L'édit de ʿOmar II défendant de mettre obstacle au commerce maritime se rapporte certainement au commerce avec Byzance.[70]

L'histoire suivante, racontée par Masʿûdî prouve que au début de l'époque omeyyade il y avait des relations commerciales entre Constantinople et la Syrie, par mer.[71] Muʿâwiya, voulant faire enlever à Constantinople même un membre de l'entourage de l'empereur qui avait frappé un prisonnier qurayshite, fit venir de Tyr un capitaine de navire, lui confia un navire rapide qu'il chargea de toutes sortes de marchandises précieuses, tissus, parfums et bijoux, et l'envoya à Constantinople après lui avoir fait faire escale à Chypre, afin d'obtenir par l'intermédiaire des autorités chypriotes l'autorisation impériale de se rendre dans la capitale en donnant pour raison qu'il voulait conduire une jeune fille à l'empereur et faire du commerce. Une fois arrivé à Constantinople, notre homme distribua force cadeaux à l'empereur et à ses patrices, leur acheta et leur vendit, puis quitta Constantinople pour la Syrie, chargé de commissions par l'empereur et ses patrices qui lui avaient demandé de leur acheter un certain nombre d'objets divers. Il fit ainsi plusieurs voyages, revenant chaque fois

[65] Azraqî, dans *Chroniken der Stadt Mekka*, p. 17. Cf. Yaʿqûbî, *Hist.*, I, 280.

[66] *K. al-amwâ* (Le Caire, 1953), nº 1660. Cf. Yaḥyâ b.Adam, *Kitâb al-kharâj*, trad. A. ben Shemesh (1958), nº 638–640; Abû Yûsuf, *K. al-kharâj*, trad. Fagnan, p. 205 sqq. Sur l'aventure de ʿOmar à Antioche, voir Ibn Faḍl Allâh, *Masâlik al-abṣâr*, I, 342. Ces droits de douane, dans certains cas pouvaient être un obstacle au commerce; c'est peut-être pour cela que Wâthiq ordonna de supprimer les douanes maritimes en 232/846–7, Ṭabarî, III, 1363. Sur les droits de douane, cf. Heffening, 53 sqq. 108 sqq.

[67] Ṭabarî, I, 1359 sqq. Cf. Wâqidî-Kremer, 403.

[68] Belâdhurî, 240.

[69] *Hist. des Patr. d'Alexandrie*, III, 323.

[70] Voir à ce sujet, Gibb, dans Arabica, II/1, p. 6 et 11.

[71] *Prairies d'Or*, VIII, 75 sqq.

avec des commandes que lui avaient faites les patrices. Le patrice qu'il avait mission d'enlever lui demanda de lui acheter un tapis de *sûsanjird*, c'est à dire d'une étoffe précieuse de soie ou laine, spéciale pour tapis, ainsi que des coussins et des accoudoirs de différentes couleurs. Il les lui acheta, les disposa sur le pont du navire et vint mouiller près de la maison de plaisance du patrice qui donnait sur la mer. Il invita le patrice à monter sur le bateau pour lui faire examiner et admirer les tapis, et quand il fut à bord, il donna tout à coup l'ordre de partir, emmenant son prisonnier avec sa suite. En sept jours, le bateau arriva à la côte de Syrie, et le treizième jour, le patrice était conduit devant Mu'âwiya qui fit venir le Qurayshite, afin qu'il pût appliquer la loi du talion au Byzantin. Après quoi, celui-ci fut ramené à Constantinople, chargé de présents et de marchandises.

Ce récit d'enlèvement est certainement enjolivé pour faire ressortir l'esprit de ruse du calife et l'habileté du capitaine et des marins. Il est intéressant à divers points de vue: il montre le rôle de Chypre, où l'empereur avait un représentant, pour le commerce entre Arabes et Byzantins qui semble n'avoir pas été entièrement libre à cette époque; il semble prouver aussi que la voie normale des échanges était la voie maritime.

A l'époque 'abbâside, malgré l'état de guerre, les relations commerciales sont actives. Nous connaissons par Ibn Khurdâdhbeh le trafic des marchands juifs Rahdâniyya, qui à leur retour de Chine, s'embarquaient à Farâmâ, soit pour Rome, soit pour Constantinople. Entre 775 et 785, à l'époque du calife Mahdî, les marchands furent autorisés par celui-ci à franchir les frontières de ses états avec leurs marchandises, ce qui prouve que pendant un certain temps, pour des raisons diverses, le commerce avait été interdit.[72] Dans les lettres qu'échangent Ma'mûn et Théophile, il est question des bienfaits de la paix qui permet l'extension du commerce entre les deux pays.[73]

L'époque 'abbâside voit fleurir les traités de droit musulman. Les détails qu'ils fournissent sur la situation juridique des marchands étrangers qui viennent trafiquer en pays d'islam correspondent à un état de fait. Beaucoup de ces marchands étrangers devaient être des Grecs. Certains juristes disent que les commerçants, entrant ouvertement en territoire musulman avec des marchandises reçoivent toujours un sauf-conduit.[74] La conduite des autorités musulmanes avec le commerçant qui est entré sans sauf-conduit, et qui peut être suspect, est assez libérale. On le renvoie simplement dans son pays, à moins qu'il ne s'avère qu'il est réellement commerçant, non hostile, par exemple s'il n'a pas d'armes avec lui.[75] Si le marchand prétend qu'il est entré

[72] Ghevond, *Hist. des guerres et des conquêtes des Arabes en Arménie*, trad. Chahnazarean, 149.
[73] Vasiliev, I, 120, 290.
[74] Ṭabarî, *Ikhtilâf*, 33. Mais voir Heffening, 29 sqq, 36–37 pour les différentes opinions à ce sujet.
[75] Khalîl, *Mukhtaṣar*, I, 397–8. Cependant Abû Yûsuf dit, p. 293, que si un navire ennemi est poussé par le vent sur la côte d'un pays musulman et que ceux qui le montent prétendent être des marchands et avoir droit à l'*amân*, on ne les croit pas et ils constituent, eux et leur cargaison, un *fay'* de la communauté musulmane. Cf. Heffening, 37. Mais, d'après la *Mudawwana*, citée par Heffening, 39, l'autorité musulmane décide dans ce cas. Elle peut évidemment accorder l'*amân*. Et, selon le juriste Awzâ'î, dans Ṭabarî, *Ikhtilâf*, 32, ils reçoivent l'*amân*. Dans la pratique, le cas était réglé sans doute en tenant compte de circonstances diverses.

avec *amân*, sans pouvoir le prouver, il suffit que deux témoins musulmans certifient qu'un Musulman lui a accordé l'*amân*.[76] En principe, tout Musulman peut accorder l'*amân*, mais le commandant du poste frontière peut interdire aux particuliers de l'accorder, ce qui signifie que, en pratique, dans la généralité des cas, il fallait une autorisation du représentant du calife pour entrer en territoire musulman et y commercer.[77]

Une fois que le commerçant a reçu un sauf-conduit, qu'il est *musta'min*, il peut commercer librement. Mais d'une part, il ne peut pas rester dans le pays plus longtemps qu'il n'est spécifié dans son sauf-conduit, ou alors il doit accepter le statut de *dhimmî*, et certains juristes restreignent à un an le droit de séjour. Mais en pratique, ils pouvaient rester plus longtemps comme le prouvent divers exemples historiques.[78] Il est spécifié que le commerçant doit s'abstenir de toute activité dommageable à l'état musulman (espionnage).[79] Il ne peut faire le commerce de choses prohibées par l'islam, ni acheter pour les emporter avec lui des armes, du fer, des objets pouvant renforcer le potentiel de guerre de l'ennemi, mais seulement les armes personnelles avec lesquelles il a été autorisé à entrer. Il ne peut emmener avec lui un esclave musulman ou dhimmî, s'il en a acheté un (ce qui ne lui est pas interdit), il doit le vendre avant de partir. Si un des esclaves avec lesquels il est venu se convertit à l'islam, il ne peut pas non plus l'emmener.[80]

Pendant son séjour il est sous la sauvegarde de la loi islamique, comme l'ambassadeur ou tout autre étranger; il peut pratiquer librement sa religion, user des choses interdites par l'islam comme le vin. Les juristes examinent même le cas où, n'ayant pas fini de vendre sa marchandise ou ayant une dette à régler, il demande une prolongation de séjour.[81] Quand il s'en retourne, même si son pays est en guerre avec l'islam, l'autorité musulmane doit le faire conduire jusqu'à un endroit où il sera en sécurité.[82] Si, après expiration de son sauf-conduit, ayant pris le chemin du retour, par mer, et qu'une tempête oblige son navire à revenir à son point de départ, on accepte son excuse (Ṭabarî, *Ikhtilâf*, 34).

L'interdiction d'emporter des armes et objets d'équipement de guerre a son correspondant à Byzance qui prohibe l'exportation de matériel de guerre chez les Sarrazins, et prévoit même la peine de mort pour ceux qui contreviennent à

[76] Ṭabarî, *op. cit.*, 33.
[77] Cf. Heffening, 29–30.
[78] Heffening, 37, 104.
[79] Le cas d'espionnage enlève tout droit à l'immunité. Voir Hamidullah, 119, 192. Dans le cas où un étranger, entré en territoire musulman, et qui ayant dépassé le délai prescrit pour son séjour, mais désirant rester, offre pour cela de payer la *jizya*, si on a peur qu'il ne soit un espion, on le renvoie en s'assurant de sa personne jusqu'à ce qu'il soit arrivé à la frontière.
[80] Voir Sarakhsî, *Mabsûṭ*, 88–89; Abû Yûsuf, 292; Heffening, 49–53. Voir aussi le manuel zaydite édité par R. B. Serjeant, RSO, XXVIII (1953), 27–8. L'étranger ne peut acheter des objets provenant du butin fait sur l'ennemi, ni acheter des exemplaires du Coran, ni pratiquer l'usure. La minutie des juristes est telle qu'ils interdisent même d'emporter une aiguille. Sur une interdiction faite à un voyageur européen en 107/725 d'emporter avec lui du baume, voir Heffening, 107–8, qui compare cela à l'interdiction byzantine d'emporter de l'huile d'après le code justinien.
[81] Ṭabarî, *Ikhtilâf*, 36.
[82] Hamidullah, 119. Il est ramené *ilâ ma'manih* (sur le terme *ma'man*, voir Heffening, 19, 81 etc.). On discute sur la question de savoir où commence ce *ma'man*: Tabarî, *Ikhtilâf*, 34.

cette interdiction (législation toutefois atténuée par la Novelle 63 de Léon VI). En 971 un édit de Tzimiscès interdit l'exportation chez les Arabes non seulement d'armes offensives et défensives, mais aussi de bois de charpente, de rames. de pièces de bois de certaines dimensions, de certaines sortes de bois. Nous en connaissons le detail par un document de Venise. Cette interdiction visait surtout ce qui était utile à la marine ennemie.[83] En dehors de cela, nous savons par le Livre de l'Eparque qu'il était interdit de vendre aux marchands étrangers et juifs de la soie grège et certains tissus précieux de soie de teinture spéciale. Une surveillance exacte était exercée sur les marchandises importées de Syrie à Byzance; les marchands syriens ne devaient pas rester à Constantinople plus de trois mois et devaient fournir à leur départ un inventaire de ce qu'ils avaient acheté de façon qu'on pût s'assurer qu'ils n'emportaient rien d'interdit. Il s'agissait surtout de vêtements et tissus réservés à l'empereur et à la cour.[84] A deux reprises, d'autre part, Byzance édicta une interdiction générale de faire du commerce avec la Syrie et l'Egypte· ainsi entre 814 et 820, et, à l'époque de Basile II, en 1015–1016.[85]

Le commerce par voie de terre avec la Syrie est attesté par le traité conclu en 969 entre Byzance et l'émirat d'Alep, qui comporte des clauses commerciales relatives aux droits de douane sur les marchandises. Il indique un trafic portant sur l'or, l'argent, le brocart grec, la soie non travaillée, les pierres précieuses, les bijoux, les étoffes de soie fine (*sundus*), les tissus (ordinaires), les tissus de lin, le *buzyûn* qui est une sorte de brocart fin à dessins, le bétail (*bahâ'im*, animaux, sans autre spécification) et autres marchandises. Il s'agit dans tout cela d'importations dans le territoire d'Alep en provenance de Byzance, car il est parlé immédiatement après de la protection qui doit être exercée sur les caravanes venant du pays grec. Le traité spécifie que le droit de douane (dîme, *'ushr*) sur les huit premiers produits sera prélevé par le douanier byzantin siégeant à côté du douanier arabe, et pour les autres par le douanier de l'émir d'Alep.[86]

[83] Voir Tafel und Thomas, *Urkunden...der Republik Venedig*, I, 25, nº XIV; Lopez et Raymond, *Medieval Trade in the Mediterranean World*, 333–5. Cf. Schlumberger, *Epopée*, I. 2e éd., 68 et 210 sqq. Il semble que cette interdiction ait été levée en 987–8 à la suite d'un accord entre Basile II et le Fâṭimide 'Azîz: Abû'l-Maḥâsin, éd. du Caire, IV, 151–2.

[84] Voir le *Livre de l'Eparque*, ch. IV, § 1, 3, 8; ch. V, § 2; ch. VI (interdiction de vendre de la soie grège); Lopez et Raymond, 19–23. Byzance comme nous avons vu restreignait la durée de séjour des étrangers. Il ne semble pas toutefois que ces mesures aient été toujours aussi sévères, car lorsque Constantin Monomaque en 1044 fut forcé par une émeute populaire de faire réapparaitre les deux impératrices Théodora et Zoé qu'il avait séquestrées, à cette émeute prirent part, des Arméniens, des Juifs et des Musulmans. Après quoi, il fit expulser tous ces gens. Voir Ibn al-Athîr sous l'année 435. Il semble que ces Musulmans fussent des résidants libres.

[85] Sous Léon l'Arménien, interdiction d'exporter du bois; nous le savons par Venise: Dandolo, *Chronique*, dans Muratori, Scr. rer. ital., XII, 170; Dölger, *Regesten*, 400; Lombard, *Arsenaux et Bois de marine dans le Méd. mus.* (*VIIe–XIe s.*), Travaux du 2e colloque intern. d'hist. maritime (1957), p. 89. Basile II prit la même mesure en représailles de la persécution des Chrétiens en Egypte en 1014–1015: Yaḥyâ-Rosen, 53, Cheikho, 214. Mais à la demande de Ṣâliḥ b.Mirdâs, émir d'Alep, il fit une exception pour lui.

[86] Kamâl ad-dîn, I, 167–8 (M. Canard, *Recueil de textes*, 423); Schlumberger, *Nic.Phocas*, 763; M. Canard, *Hist. des Hamdânides*, 835. Il semble curieux, s'il s'agit bien de soie grège (*qazz ghayr ma'mûl*), qu'elle soit exportée de Byzance étant donné les interdictions faites aux *metaxopratai* par le Livre de l'Eparque, pour réserver l'exportation aux produits finis. De fait, Goitein a remarqué qu'on ne trouve pas mention de soie grège byzantine dans les documents de la Geniza du Caire: S. D. Goitein,

Un important trafic avec Byzance avait lieu par Trébizonde et l'Arménie. A Trébizonde, nous dit Ibn Ḥawqal, se réunissaient les marchands venus des pays musulmans qui en partaient pour aller en pays byzantin. A son époque les droits prélevés par l'empereur et acquittés par le gouverneur de Trébizonde étaient plus élevés qu'autrefois, ce qui semble trahir une augmentation du trafic: Il indique comme produits provenant de l'empire byzantin par cette voie le brocart, le *buzyûn*, les vêtements de lin et de laine et des vêtements qu'il appelle *aksiya rûmiyya*. Muqaddasî rapporte qu'il y a beaucoup de Musulmans à Trébizonde, ainsi que dans les villes de Bithynie et un endroit qu'il appelle Mine de Cuivre et qui est peut-être en Arménie.[87] Le rôle commercial de l'Arménie est bien précisé dans la déclaration que le roi Sembat fit à Afshîn, gouverneur d'Ādharbayjân et d'Arménie, qui lui reprochait d'avoir signé un traité avec Léon VI. «C'est afin, lui dit le roi, de mieux pourvoir aux besoins du calife et de vous-même en vêtements et objets de prix et de permettre aux marchands arabes de faire des affaires».[88] Beaucoup d'échanges commerciaux avec Byzance pouvaient se faire aussi par l'intermédiaire des Khazars.

Les produits venant d'Arménie et qui comprenaient évidemment aussi des marchandises d'origine byzantine ayant transité par l'Arménie, s'embarquaient sur le Tigre à Jazîrat ibn 'Omar, qui était considéré comme le port de l'Arménie et du pays byzantin, au dire d'Ibn Ḥawqal.[89]

Nous avons plusieurs témoignages d'un commerce actif entre Byzance et l'Egypte. Au début du règne de Constantin Porphyrogénète, des négociants byzantins arrivant par mer au Caire apportent la nouvelle que Romain Lécapène est mort en exil (c'est à dire en 948) et que son fils Stéphane est toujours en exil et vivant.[90] Des exportations d'Alexandrie, Tinnis, Damiette, Farâmâ vers le pays byzantin, et consistant en tissus de lin fin et même de soie, sont attestées.[91] A la cour byzantine, on affectionnait les tissus fabriqués à Tinnis, puisqu'au dire de Nâṣir-i Khusraw, qui visita l'Egypte en 1048, l'empereur aurait offert cent villes au calife à condition de recevoir en échange la seule ville de Tinnis, évidemment en raison de ses étoffes de luxe.[92]

Les mentions que nous possédons d'un commerce entre Byzance et les pays arabes ne nous disent pas toujours quels étaient les produits échangés. Nous ne savons pas non plus quel était le volume des transactions avec Byzance. Elles étaient sans doute moins importantes que celles qui étaient faites avec

The main industries of the Med. area ..., JESHO, IV/2 (1961), 175. Les dictionnaires arabes ne semblent pas faire de différence entre *sundus* et *buzyûn* et les glosent l'un par l'autre. Un lexicographe dit que le *sundus* est une sorte de *buzyûn* fabriqué avec le *mir'izzâ*. Sur ce mot, voir plus loin.

[87] Sur le commerce par Trébizonde, voir Ibn Ḥawqal, 132 sqq; Mas'ûdî, *Prairies d'Or*, II, 3, 46; Muqaddasî, 148. Peut-être la Géorgie participait-elle aussi à ce trafic. Cf. *De adm. Imp.*, ch. 46, *Commentary*, 217; cf. Z. Avalichvili, *La succession de David d'Ibérie*, Byz., VIII (1933), 186. Mine de Cuivre (*Ma'din an-nuḥâs*) est peut-être à rapprocher de Sinn Nuḥâs, qui semble être au nord de Mûsh et était un important carrefour de routes. Cf. *Hamdanides*, 245 et Vasiliev, II, 2e partie, 424.

[88] Sur la conversation entre Afshîn et Sembat, voir Jean Catholicos dans Thopdschian, *Polit. und Kirchengesch.*, 169.

[89] Ibn Ḥawqal, 2e éd., 225.

[90] Mas'ûdî, *Tanbîh*, dans Vasiliev, II, 2e partie, 398.

[91] Voir Reiske, *Comm.à De Cerimoniis*, 561–564. Cf. Nâṣir-i Khusraw, *Sefer Nameh*, 111.

[92] Nâṣir-i Khusraw dans Yahyâ El-Khachab, *Nâṣir è Khosraw* (Le Caire, 1940), p. 105; *Sefer Nameh*, 111.

le monde musulman qui offrait un marché considérable. Dans l'ouvrage de Jâḥiẓ sur le commerce, peut-être par suite de lacunes, il n'est pas mentionné de produits provenant de Byzance. On ne peut en tirer aucune conclusion. Pour se faire une idée des produits échangés, en plus des indications fournies par les textes précédemment cités, on peut recourir aux listes des cadeaux échangés entre les souverains à l'occasion de la conclusion d'un traité ou d'une ambassade, ou des objets livrés par les Arabes comme tribut à l'époque omeyyade, par les Byzantins à l'époque 'abbâside, en tenant compte du fait que ce ne pouvaient guère être que des produits de luxe et non des objets de consommation ordinaire. Le peuple n'achetait sans doute pas de produits importés.

On peut penser que si tel ou tel objet était offert en cadeau, il pouvait bien aussi être importé par la voie ordinaire du commerce.

A l'époque omeyyade, Mu'âwiya livra à l'empereur 50 chevaux de race, de même 'Abd al-Malik, et en plus des esclaves.[93] Il est certain que les chevaux dits «arabes» étaient demandés à Byzance. Comme on a vu, les Arabes en interdirent l'exportation.

Hârûn ar-Rashîd envoya à Nicéphore des dattes, des raisins secs, une sorte de pâte de fruits, de la thériaque, une grande tente à pavillon, des parfums. Ces derniers et la tente avaient été demandés par l'empereur. Celui-ci donna au calife cent robes de brocart (*dîbâj*), cent robes de *buzyûn*, douze faucons, quatre chiens de chasse, trois chevaux de somme.[94]

Ma'mûn, pour répondre à un envoi de cadeaux de Théophile, lui fit parvenir 200 livres (*riṭl*) de musc et 200 fourrures de martre (*sammûr*)[95].

A la fin du IXe siècle, l'émir sâjide Muḥammad Afshîn b. Abî's-Sâj, gouverneur d'Arménie et d'Adharbayjân, reçut en cadeau de l'empereur Léon VI un grand nombre de robes d'étoffe de brocart grec pourpre, dont chacune valait 2000 dinars et en plus une ceinture (*minṭaqa*) byzantine appliquée sur un *zunnâr* (large ceinture d'étoffe, probablement de soie); cette ceinture était incrustée d'ornements d'or d'un grand poids plaqués d'émail, valant 10.000 dinars. Les robes avaient appartenu à l'empereur lui-même.[96]

Nous possédons une longue liste de cadeaux envoyés au calife Râḍî à l'époque de Romain Lécapène. Ce sont des tasses, verres, coupes et flacons de cristal (*billawr*), une cruche et un aquamanile (*kirnib*, grec *chernips*, sans doute analogue au *cherniboxeston* dont il est question dans l'ambassade de Jean le Syncelle), des boites et écrins en argent, des couteaux dans un étui, tout cela incrusté d'or et de pierres précieuses. L'empereur connaissait certainement les goûts du calife qui, au dire de Ṣûlî, aimait les objets en cristal et en avait la plus belle collection du monde. Il y avait également des robes de brocart de diverses couleurs ornées d'images de végétaux ou d'animaux dans des mé-

[93] Théophane, Bonn, 542 et 552.

[94] Ṭabarî, III, 710–711. L'importation par les Arabes de faucons et de chiens de chasse est notée par Kamâl ad-dîn. Voir M. Canard, *Quelques observations*..., p. 47. Le même passage fait état de la production de raisins secs à Tarse. Kamâl ad-dîn dit aussi que dans la marche frontière les Arabes capturaient et élevaient des faucons, p. 52.

[95] *Kitâb adh-dhakhâ'ir wa't-tuḥaf*, éd. Hamidullah, p. 28.

[96] *Ibid.*, 45. L'émir en fit cadeau au calife Mu'taḍid.

daillons, des étoffes de siglaton blanc ou rouge, d'autres de *sundus* avec également des animaux divers dans des médaillons (aigle, antilope, unicorne, éléphant, etc.), des couvertures, des *mandîl*, et également quatre fourrures dont les noms sont obscurs et dont l'une était de renard blanc.[97]

Une source arabe mentione la livraison par l'impératrice Irène de 30.000 livres de tissu de poil de chèvre arménien dit *mir'izzâ*. Selon Jâḥiẓ, le *mir'izzâ* teint au kermès servait à faire des tapis de grande valeur.[98]

Quand Tzimiscès arriva devant Damas et eut une entrevue avec le maître de cette place, le Turc Alptekîn, celui-ci lui fit cadeau de 20 chevaux caparaçonnés, d'armes, vêtements, parfums et autres objets. L'empereur lui donna en retour des chevaux de parade (*shihrî*), des mules, des tissus de brocart et des bijoux.[99]

Nous aimerions à avoir pour le commerce ordinaire des listes de produits analogues à ces listes de cadeaux. Vu l'indigence des sources, il est impossible de tracer un tableau satisfaisant des échanges commerciaux entre les Arabes et Byzance et il serait hasardeux de se fonder sur les listes que nous possédons pour des époques postérieures et relatives au commerce de l'Orient pour inférer que tel produit était dans la période ancienne que nous avons examinée, objet d'échange entre les Byzantins et les Arabes. Il semble en tout cas certain que, d'un côté comme de l'autre, les tissus aient constitué une bonne part des échanges, que d'autre part malgré les interdictions l'Egypte ait toujours importé du bois des pays byzantins, que d'Alexandrie et d'Antioche on devait réexpédier beaucoup de marchandises venues de l'Inde et de l'Orient lointain, que les Arméniens aient été des intermédiaires actifs pour le commerce entre Byzance et les Arabes, que d'un côté comme de l'autre le commerce des esclaves ait été prospère. Mais il faut bien remarquer aussi que dans la masse des produits qui pouvaient être mis en vente à Constantinople, à Bagdad ou à Alep, beaucoup provenaient des razzias et des pillages effectués par les armées byzantines ou arabes: les historiens arabes notent souvent des prises considérables de troupeaux et de toutes sortes de marchandises.

A l'époque dont nous nous sommes occupé, le développement des villes et l'enrichissement des milieux aristocratiques et de la bourgeoisie dans les pays arabes ont été un facteur de développement du commerce extérieur aussi bien qu'intérieur. C'est ce que montrent les documents de la Geniza du Caire, qu'a magnifiquement exploités dans divers articles le Professeur Goitein,[100] bien qu'ils concernent surtout une période postérieure à celle que nous avons envisagée. Mais s'ils nous fournissent pour l'époque fâṭimite un tableau extraordinairement riche des relations sociales et commerciales entre l'Egypte et

[97] *Ibid.*, p. 60–65, et voir la traduction de ce passage par Hamidullâh dans Arabica, VII (1960), p. 286–7. (Sur le goût de Râḍî pour le cristal (*billawr*) voir Ṣûlî, *Akhbâr ar-Râḍî*, trad., I, 70–71). Certains noms dans ce texte tant arabes que d'origine grecque sont obscurs. Cf. M. Canard, dans REB, XIX, 290, note 10.

[98] Ṭabarî, III, 505–6 sous 166/782.

[99] Ibn al-Qalânisî, p. 12–14 et M. Canard, *Les sources arabes de l'hist. byzantine*, REB, XIX, 293–5.

[100] Outre l'ouvrage de Goitein cité plus haut, voir *The Documents of the Geniza as source for medit. social History*, JAOS, 80 (1960), 91 sqq. L'auteur annonce un ouvrage d'ensemble sur la question.

les pays méditerranéens et même l'Inde, ils ne nous donnent que peu de renseignements sur les échanges commerciaux entre Byzance et les Arabes à l'époque ʿabbâside.

Les sources historiques et géographiques arabes, et diverses autres sources de moindre importance, que nous avons utilisées, nous montrent des relations politiques actives entre Byzance et les Arabes. en raison des guerres entre les deux empires, mais aussi des relations sociales et commerciales. Les peuples de l'un et l'autre côté de la frontière ont été en rapports dans les cours, sur les champs de bataille et dans les lieux de captivité, par le voisinage aux frontières, par les esclaves, les transfuges et les renégats, mais nos sources ne nous permettent malheureusement pas de pénétrer profondément dans le détail de ces relations.

XX

LA DESTRUCTION DE L'ÉGLISE DE LA RÉSURRECTION PAR LE CALIFE ḤĀKIM ET L'HISTOIRE DE LA DESCENTE DU FEU SACRÉ (*)

Depuis la conclusion d'une trêve de dix ans, vraisemblablement en 391/1001, entre le calife fāṭimide Ḥākim et l'empereur Basile II (1), les relations entre Byzance et l'Égypte étaient amicales et ni d'un côté ni de l'autre on n'avait cherché à reprendre les hostilités. Lorsque en 396/1005-1006, un aventurier venu de Djazīra, Aṣfar, prêcha la guerre sainte en Syrie du Nord et assiégea la place de Shayzar sur l'Oronte, qui était alors byzantine, l'empereur se plaignit de ce fait au calife et celui-ci envoya contre Aṣfar le gouverneur de Damas avec une troupe considérable qui le chassa (2). Quelques années plus tard, en 401/1010-1011, quand les deux fils de Ḥusayn b. Djawhar, après l'exécution de leur père par ordre de Ḥākim, voulurent se rendre auprès de l'empereur, le gouverneur d'Antioche, Michel le Kitonite, auquel ils avaient demandé la permission de se rendre auprès de lui, sans leur opposer toutefois une fin de non-recevoir, les pria d'attendre qu'il eût sollicité l'autorisation de l'empereur. Sans doute le gouverneur eut-il scrupule de recevoir des gens suspects au calife. Les fils de Ḥusayn, se sentant en danger, renoncèrent à leur projet et gagnèrent l'Irak (3). Cependant à la date de cette dernière affaire avait déjà eu lieu un événe-

(*) La transcription des mots arabes est faite d'après le système de l'Encyclopédie de l'Islam.

(1) Yaḥyā, *P.O.*, XXIII, p. 461 (253).

(2) Kamāl ad-dīn, *Zubda...*, éd. Dahhān, I, 196 ; Yaḥyā, p. 466 (258), ignore ce détail.

(3) Yaḥyā, p. 501 (293).

ment qui aurait dû troubler les relations entre Byzance et l'Égypte, à savoir la destruction par Ḥākim en 400/1009 de l'Église de la Résurrection à Jérusalem, vénérée par les Byzantins autant que par les Chrétiens de Syrie et d'Égypte. Certains historiens arabes donnent à cette destruction, comme nous le verrons, une raison tout à fait particulière, alors qu'elle se rattache simplement à l'ensemble des destructions d'églises ordonnées par ce calife et aux persécutions qu'il exerça contre les Chrétiens.

Yaḥyā b.Saʿīd après avoir parlé de la démolition d'églises au Caire, dit : « Al-Ḥākim envoya également en Syrie, à Yārūkh, gouverneur de Ramla, l'ordre écrit de détruire l'Église de la Sainte-Résurrection, d'en faire disparaître les emblèmes (chrétiens) et d'en arracher complètement les saintes reliques. Yārūkh fit partir pour Jérusalem son fils Yūsuf et Ḥusayn b. Ẓāhir al-Wazzān (le Vérificateur des monnaies) avec Abū'l-Fawāris aḍ-Ḍayf. Ils firent main basse sur tous les meubles qui étaient dans l'Église, après quoi ils rasèrent entièrement l'Église, à l'exception des parties qu'il fut impossible de démolir ou qu'il aurait été trop difficile d'enlever de leur place. Le Cranion (le Golgotha) fut détruit ainsi que l'Église de Saint-Constantin et tout ce qui se trouvait dans son enceinte. La destruction des reliques sacrées fut entièrement accomplie. Ibn Abī Ẓāhir (*sic*) s'efforça d'enlever le Saint-Sépulcre et d'en effacer toute trace, il en brisa la plus grande partie et l'enleva. Dans le voisinage du Saint-Sépulcre, il y avait un monastère de femmes connu sous le nom de Dayr as-Sarī qu'il détruisit également. La démolition commença le 5 ṣafar 400/28 septembre 1009 (2). Tous les

(1) Yaḥyā, pp. 491-2 (283-4).

(2) Il est probable que l'ordre dut être donné en août 1009 et que la démolition commença peu après : voir M. ʿAbdallāh ʿInān, *al-Ḥākim bi-amrillāh*, pp. 68-70. L'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie* de Severus ibn Muqaffā attribue la destruction de l'église aux circonstances suivantes : Un moine nommé Jean, qui ambitionnait l'épiscopat, avait éprouvé de la part du Patriarche Zacharie un refus constant de le consacrer évêque. Il rédigea une requête remplie de calomnies contre le Patriarche qu'il vint présenter à Ḥākim. A la suite de cela, le Patriarche fut mis en prison. Le lendemain du jour

immeubles et biens de mainmorte appartenant à l'Église furent saisis ainsi que tous les objets (du culte) et pièces d'orfèvrerie ».

Ibn al-Athīr dit sous 398/1007-1008 : « Cette année-là al-Ḥākim ordonna la destruction de l'Église de Qumāma à Jérusalem, que le peuple appelle al-Qiyāma (la Résurrection), dans laquelle se trouve l'endroit où fut enterré le Messie d'après ce que disent les Chrétiens et où ils viennent en pèlerinage de toutes les régions de la terre, et il ordonna de détruire les églises dans tout son empire... » (1).

Le voyageur persan Nāṣir-i Khusraw, parlant de la célèbre église, dit : « Beaucoup de Rūm y viennent tous les ans en pèlerinage. Le roi des Rūm lui-même la visite incognito afin de ne pas être reconnu par les gens. Il l'a visitée au temps de al-Ḥākim. Celui-ci informé lui envoya un de ses gardes qui lui dit : Al-Ḥākim m'a envoyé auprès de toi pour te dire qu'il n'ignorait pas ton affaire, mais qu'il n'avait aucun dessein à son sujet. Dans la suite, al-Ḥākim donna l'ordre de piller, dérober et saper cette église qui resta en ruines un certain temps. Ensuite, l'empereur envoya des ambassadeurs qui lui offrirent au nom de leur souverain beaucoup de présents, avec des marques de soumission, lui demandèrent la paix et sollicitèrent pour lui la permission de faire restaurer l'église. Al-Ḥākim ayant accepté, elle fut rebâtie » (2).

Du côté byzantin, les mentions du fait sont bien maigres.

où il fut arrêté, Ḥākim ordonna qu'on adressât au gouverneur de Jérusalem un ordre de détruire l'Église de la Résurrection. Le secrétaire chargé d'envoyer cet ordre était un Chrétien nestorien, nommé Ibn Shatarīn et l'ordre qu'il rédigea disait très brièvement : « L'Imām t'ordonne de détruire al-Qumāma ; que son ciel devienne terre et que sa longueur devienne sa largeur ». Le secrétaire en question mourut peu de jours après de chagrin et de regret. Voir S. DE SACY, *Exposé de la religion des Druzes*, I, 336-338 ; RENAUDOT, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum*, Paris, 1713, p. 391 et suiv. Le vizir de Ḥākim à l'époque, Manṣūr b. ʿAbdūn, était un Chrétien. Il ne semble pas avoir fait le moindre geste pour empêcher la destruction de l'église.

(1) Ibn al-Athīr, éd. de 1303 H, IX, 72.

(2) *Sefer Nāmeh*, trad. SCHEFER, p. 26. Cf. ABEL, *Textes géographiques arabes sur la Palestine*, pp. 182-3.

Ainsi Scylitzès-Cedrenus (1) : « Dans la huitième indiction, en l'année 6518 (c.à.d. 1010), le souverain d'Égypte Azizios, pour une cause futile et pour des sujets de mécontentement indignes d'être mentionnés, ayant violé la trêve conclue avec les Romains, détruisit complètement le Saint Temple érigé à Jérusalem sur le tombeau du Christ Sauveur, ravagea les saints monastères et força à s'exiler dans toutes les régions de la terre ceux qui s'y livraient à la dévotion ».

Par contre la destruction de l'Église de la Résurrection a fait plus d'impression en Occident où on l'a attribuée à une machination de la communauté juive d'Orléans. C'est ce que raconte le moine Raoul Glaber (2). Les Juifs d'Orléans subornèrent un moine mendiant appelé Robert et l'envoyèrent au « prince de Babylone » avec une lettre enclose dans un bâton et écrite en caractères hébraïques. Dans cette lettre, il était dit que si le prince ne se hâtait de détruire le temple vénéré par les Chrétiens (le Saint-Sépulcre), ceux-ci ne tarderaient pas à s'emparer de son royaume et à le priver de sa dignité. A la lecture de cette lettre, le prince entra en fureur et envoya à Jérusalem des soldats chargés de détruire l'Église de fond en comble, qui brisèrent l'intérieur du tombeau avec leurs marteaux, sans pouvoir en venir complètement à bout. Le bruit se répandit que cette calamité devait être imputée aux Juifs, à la suite de quoi la Chrétienté décida de chasser les Juifs de son territoire et ils devinrent l'objet de l'exécration universelle.

(1) CEDRENUS-SCYLITZÈS, II, 456. L'indication de l'année montre qu'il y a confusion entre al-ʿAzīz (975-996) et al-Ḥākim son fils (996-1021). De même, II, 501, il rappelle, à propos de la mort d'al-ʿAzīz, qu'il avait détruit le temple de Jérusalem. Il est curieux que la même confusion se retrouve dans la *Vie de Saint-Lazare de Galesion*, qui vécut au monastère de Saint-Sabas à Jérusalem, « jusqu'au pillage de la ville et de ses églises par les Agarènes sous la conduite de Azizès ». Voir un résumé de cette *Vie* dans *B.Z.*, VII (1898), pp. 477-9 et cf. SCHLUMBERGER, *L'Épopée byzantine*, II, 442-3. L'erreur de Scylitzès est notée par RENAUDOT, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum*, Paris, 1713, p. 396.

(2) Rodulfus GLABER, *Historia sui temporis*, lib. 3, cap. 7 (*apud* Andr. DUCHESNE, *Monum. Franc.*, 10, 4). Cf. LEQUIEN, *Oriens Christianus*, III, 480 ; W. BESANT et E. H. PALMER, *Jerusalem*, p. 130 sqq.

Chez tous les auteurs que nous venons de citer, la destruction de l'Église est attribuée à la haine de Ḥākim contre les Chrétiens, sans que soit indiqué un motif particulier à cette haine. Chez d'autres auteurs, par contre, cette destruction est mise en rapport avec l'irritation qu'aurait provoquée chez le calife une cérémonie qui se déroulait dans cette église et au cours de laquelle se produisait le « miracle » de la descente du feu sacré, qui aurait été réalisé par un artifice. Les récits les plus détaillés sont deux d'Ibn al-Qalānisī, historien de Damas (mort en 1160) et de Sibṭ ibn al-Djawzī (mort en 1256) dans sa Chronique générale *Mir'āt az-Zamān*. Ces deux auteurs qui ne sont pas contemporains de l'événement ont sans doute une source commune qui est Hilāl aṣ-Ṣābi' (mort en 1056), dont l'histoire, en grande partie perdue, allait jusqu'en 447/1055-6. Ils racontent le fait sous l'année 398/1007-8, comme Ibn-al-Athīr (mort en 1234) (1).

Voici le récit d'Ibn al-Qalānisī (2) : « On raconte dans l'histoire d'al-Ḥākim bi-amri'llāh qu'il donna l'ordre, en l'année 398 (17 sept. 1007-4 sept. 1008), de démolir l'Église de la Qumāma (3) à Jérusalem, église qui avait une importance

(1) Rosen, *Basile le Bulgaroctone*, p. 349, n. 323, montre d'après une citation de Hilāl aṣ-Ṣābi' dans al ʿAynī, qui l'emprunte à Sibṭ b. al-Djawzī, que Hilāl aṣ-Ṣābi' rapportait l'événement à l'année 398, comme Ibn al-Athīr (voir plus haut) et que c'est vraisemblablement Hilāl qui est la source de Sibṭ b. al-Djawzī et d'Ibn al-Athīr. Étant donné que le récit de Sibṭ, comme on le verra, ne diffère qu'assez peu de celui d'Ibn al-Qalānisī, il est probable que Hilāl est leur source commune. Pour Sibṭ, voir le ms. Paris 5866, fo 235b et suiv. En ce qui concerne la date, la plus probable nous paraît celle de Yaḥyā (voir plus haut, p. 16, n. 2) ; mais on ne s'explique pas bien la différence d'un an.

(2) Ed. Amedroz, p. 66 sqq. Le récit d'Ibn al-Qalānisī est traduit en russe dans I. Kračkovskij, *Le feu sacré d'après le récit d'al-Bīrūnī et d'autres écrivains musulmans du Xe au XIIIe siècle*, *Xristianskij Vostok*, III/3 (1914), p. 235. Voir plus loin.

(3) Litt. balayures, ordures. C'est le terme courant pour désigner dans l'Islam l'Église de la Résurrection (al-Qiyāma). Les auteurs musulmans (voir par ex. Yāqūt, IV, 173-4) prétendent qu'on l'appelle ainsi parce que l'endroit était à l'origine un dépôt d'ordures et que ce serait le nom primitif. Ibn al-Athīr dit curieusement : *bayʿat Qumāma* (l'église de Qumāma) que le vulgaire appelle al-Qiyāma.

considérable dans l'esprit des Chrétiens et qu'ils vénéraient. La raison de cette destruction et de la mesure connexe qu'il prit de détruire les synagogues et les églises en Syrie et en Égypte, et de l'obligation qu'il imposa aux adeptes des religions protégées de porter des signes distinctifs (*ghiyār*) est la suivante. C'était une habitude courante et répétée, chez les Chrétiens d'Égypte, de se rendre chaque année à Jérusalem, en grandes litières de voyage (1), afin d'y célébrer la Pâque dans l'Église de la Qumāma. Cette année-là, ils partirent selon leur coutume, faisant grand étalage de luxe, comme font les pèlerins quand ils vont en pèlerinage à la Mekke. Al-Ḥākim demanda à Qutekīn al-ʿAḍudī le missionnaire (2), qui était auprès de lui, de lui fournir des informations sur la raison qu'avaient les Chrétiens de se rendre à cette Égli-

Seul l'historien d'Hébron, Mudjīr ad-dīn, reconnaît qu'elle est ainsi appelée par dérision. Voir Mednikov, *La Palestine depuis la conquête arabe jusqu'aux Croisades d'après les sources arabes*, p. 1213, n. 3. Cf. aussi Abel, *Textes géographiques arabes sur la Palestine*, 186 ; M. ʿAbdallāh ʿInān, *op. cit.*, 69. Yāqūt reproduit la tradition de Harawī. Voir son *Guide des lieux de pèlerinage*, éd. et trad. J. Sourdel, p. 28 (Mednikov, 961).

(1) *al-ʿammāriyyāt*, correction d'après Sibṭ b. al-Djawzī, au lieu de *al-ghiyārāt* du texte d'Ibn al-Qalānisī.

(2) Le texte porte Kh.tekīn, dont les deux dernières syllabes sont claires. Il est probable qu'il faut corriger en Qutekīn (Kut-tekīn). Le nom complet du personnage est Kh.tekīn Abū Manṣūr aḍ-Ḍayf, qui était missionnaire (*ad-dāʿī*). Il fut gouverneur de Damas en 392/1001-2, mais à la suite d'incidents fut remplacé par le Berbère Tazmalt b. Bakkār. Il avait été précédemment porte-écritoire (*ṣāḥib ad-dawāt*) du Buwayhide ʿAḍūd ad-dawla. Il est mentionné lors de l'affaire du rebelle Abū Rakwa, en 397/1006-1007 ; quand ce dernier, capturé, fut amené à Gizeh, il demanda à Kh.tekīn de porter une lettre au calife. Voir sur lui Ibn al-Qalānisī, 57-8, 65, 67 ; Sibṭ, fo 211b, 229b ; Wüstenfeld, *Gesch. der Fat.-Chalifen*, 187. Yaḥyā ne le nomme pas à propos de la destruction de l'église, à moins que ce ne soit lui qu'il désigne sous le nom de Abū'l-Fawāris aḍ-Ḍayf ; mais il nous rapporte qu'en 405/1014-1015, il fut nommé grand missionnaire (*dāʿī ad-duʿāt*) : éd. Cheikho, 209 ; il le mentionne également, p. 224, lors des troubles occasionnés par la prédication de Ḥamza, dont les partisans s'opposaient aux hommes de Kh.tekīn. La lecture Qutekīn est proposée par Kračkovskij, dans l'article signalé plus haut, p. 235.

se, sur leurs croyances à ce sujet, de lui décrire cette église et de lui dire quelle valeur ils lui attribuaient. Qutekīn connaissait l'affaire en raison des nombreux voyages qu'il avait faits en Syrie et des correspondances répétées qu'il avait entretenues au nom d'al-Ḥākim avec les gouverneurs de Syrie. « Cette église, lui dit-il, est proche de la Mosquée Lointaine (al-Masdjid al-Aqṣā). Les Chrétiens lui ont voué la plus grande vénération et s'y rendent en pèlerinage de tous les pays lors de leur Pâque. Parfois y sont venus les empereurs de Byzance (1) et les plus considérables de leurs patrices, incognito. Ils y apportent d'immenses sommes d'argent, des vêtements (2), tentures et tapis ; ils font fabriquer pour elle des lampes, des croix et des vases d'or et d'argent, et au cours des temps, anciens et récents, il y a été rassemblé une masse considérable de ces objets de grande valeur et des sortes les plus diverses. Lorsque les Chrétiens y viennent au jour de leur Pâque, qu'ils font paraître publiquement leur Métropolite (*maṭrān*), qu'ils élèvent leurs croix et accomplissent leurs prières et leurs cérémonies (3), tout cela fait impression dans leurs esprits et introduit la confusion dans leurs cœurs. Ils suspendent les lampes sur l'autel (4) et, par une machination font venir le feu dans ces lampes au moyen d'huile de baume et d'un dispositif spécial (5), car cette huile a la propriété d'y produire le feu avec l'huile de jasmin (*zanbaq*) (6), et elle donne une lumière d'une blancheur éclatante (*sāṭiʿ*) et une lueur brillante (7). Ils disposent (8), au moyen d'un stratagème dont ils usent, entre chaque lampe et celle qui la suit une sorte de fil de fer tendu grâce auquel ils relient les lampes l'une à

(1) Cf. plus haut Nāṣir-i Khusraw.
(2) Sans doute vêtements sacerdotaux.
(3) Sibṭ : exhibent leurs ornements, dressent leurs croix, élèvent leurs voix.
(4) Sibṭ : les ministres du culte (*al-quwwām*) suspendent...
(5) *Bi-dahn al-balsam wa-ālatihi*. Le sens du mot *ālat* est proprement instrument ; il manque dans Sibṭ.
(6) Sibṭ : et ils y mettent de l'huile de jasmin.
(7) Ce membre de phrase manque dans Sibṭ.
(8) Au lieu de *yaḥtālūna*, indiquant l'idée de ruse et déjà employé plus haut, il faut sans doute lire *yadjʿalūna*, ils mettent, comme dans Sibṭ.

l'autre, et l'enduisent d'huile de baume. Ils dissimulent à la vue ce fil de fer (1), de façon qu'il coure le long de toutes les lampes (sans qu'on s'en aperçoive). Quand ils font la prière et qu'arrive le moment de la descente (du feu), on ouvre la porte de l'autel où ils croient que se trouve le berceau (*mahd*) de Jésus et que c'est de là (litt. de lui) qu'il a été enlevé au ciel. Ils entrent et allument de nombreux cierges (2). La respiration de la foule nombreuse rassemblée dans l'église produit une chaleur qui échauffe tout l'endroit. C'est alors que l'un (des ministres du culte) arrive à approcher du fil le feu, qui s'y attache, se transporte de l'une à l'autre lampe et les allume toutes. Ceux qui voient cela se figurent que le feu est descendu du ciel et a allumé les lampes » (3).

Lorsque al-Ḥākim eut entendu cette explication, il manda Bishr b. Sawar (Severus), secrétaire de la chancellerie (4), et lui ordonna d'écrire au préfet de Ramla et à Yaʿqūb le missionnaire (5) pour leur dire de se rendre à Jérusalem, de se faire accompagner par les chérifs, les cadis, les témoins instrumentaires et les notables du pays, de s'installer à Jérusalem, de se rendre à l'Église de la Qumāma, de la faire ouvrir, de la piller (6) et d'enlever tout ce qui s'y trouverait, de la démolir (7) et d'en effacer toute trace. Après l'exécution de cet ordre, ils devaient dresser un acte officiel (*maḥḍar*) muni des signatures et l'envoyer à la capitale (8).

(1) Ce membre de phrase manque dans Sibṭ.
(2) Sibṭ : ils croient que le berceau de Jésus est dans l'église et que de là il a été enlevé au ciel ; quand arrive le jour de leur Pâque, les Chrétiens, leurs prêtres et leurs moines se réunissent dans la pièce où sont les lampes et allument les cierges. — On notera l'erreur relative au lieu de naissance du Christ.
(3) Sibṭ ajoute ici : leurs louanges et exaltations de Dieu redoublent alors. Puis ils se séparent. Les termes employés, *tahlīl et takbīr*, sont aussi les termes musulmans.
(4) Le nom du secrétaire de la chancellerie (*kātib al-inshāʾ*) manque dans Sibṭ ; le nom indique un Chrétien. D'après l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, il s'appelait Ibn Shatarīn.
(5) Le préfet de Ramla, d'après Yaḥyā, était le Turc Yārūkh. Quant à Yaʿqūb le missionnaire, c'est peut-être le même personnage que Sibṭ appelle Aḥmad b. Yūsuf le missionnaire.
(6) Sibṭ : de permettre à la foule de piller.
(7) Sibṭ : d'ordonner de la démolir.
(8) Sibṭ : et de dresser un acte relatif à cela.

Quand cette lettre leur arriva, ils partirent pour exécuter l'ordre donné. Les Chrétiens d'Égypte avaient été informés de ce qui a été dit précédemment. Ils se hâtèrent d'aller trouver le Patriarche de l'Église (1), lui apprirent la chose, l'avertirent et le mirent en garde ; il prit la précaution d'emporter les objets d'or et d'argent, les joyaux et les habits qui s'y trouvaient. Les hommes d'al-Ḥākim arrivèrent ensuite, entourèrent l'Église, donnèrent l'ordre de la piller (2) et firent prendre tout ce qui s'y trouvait de reste et était d'une valeur considérable. Puis le bâtiment fut détruit et démoli pierre par pierre (3). Un acte fut dressé, muni des signatures comme il avait été ordonné et envoyé à al-Ḥākim. La nouvelle de l'événement se répandit en Égypte ; les Musulmans s'en réjouirent et se livrèrent à des actions de grâces pour remercier al-Ḥākim de ce qu'il avait fait. Les agents de l'information rédigèrent un rapport sur le sentiment public à cet égard. Al-Ḥākim s'en réjouit et ordonna de détruire les églises et les synagogues dans les différentes provinces ».

Ibn al-Qalānisī termine son récit en disant que, par la suite, la conduite de Ḥākim fut désapprouvée par la population qui craignait que les mêmes mesures ne s'étendissent aux mosquées et ordre fut donné d'arrêter les destructions. Il est peu probable que ce calife ait jamais eu l'intention de détruire les mosquées. Mais les ennemis des Fāṭimides, accusant couramment ceux-ci d'irréligion, ont pu faire courir ce bruit dans le peuple.

On trouve chez d'autres auteurs arabes un écho de ce qui est raconté par Ibn al-Qalānisī, par exemple al-Harawī, Mudjir ad-dīn, Yāqūt, Qazwīnī, etc (4).

(1) Sibṭ : le Patriarche.

(2) Sibṭ : permirent à la foule de piller.

(3) Ce qui suit manque à Sibṭ, qui parle immédiatement après la démolition des autres mesures prises contre les Chrétiens et les Juifs.

(4) Voir Kračkovskij, 236 sqq. Nous renvoyons pour la traduction de ces différents passages à Abel, *Textes géogr. arabes relatifs à la Palestine*. C'est notamment à Mudjīr ad-dīn que se réfère pour la destruction de l'Église de la Résurrection par Ḥākim l'érudit allemand du xviiie siècle J. L. Mosheim. Voir Io. Lavr. Moshemii *Dissertationum ad historiam ecclesiasticam pertinentium vol. alterum*, Altonae et Lubecae, 1767, p. 255. Il dit de Ḥākim : « Homo mobilis et ex vitiis virtutibusque mirabiliter compositus lucem hanc, luctuoso Christianorum Hierosolymitanorum fato, extinxit. Acceperat is, nescio quibus auctoribus, dolo hominum negotium istud quod Deo tribuebatur, agi : qua re animus ita commovebatur, ut templum Sancti Sepulchri funditus everti ac dirui juberet... ». Il ajoute que les Latins ont bien rapporté l'événement, mais qu'ils ont passé à dessein les causes sous silence, « ne sacro lumini officiant Latinis aeque, ac reliquis Christianis Hierosolymae viventibus tum temporis quaestuosissimo » : *ibid.*, 257. Mosheim ne ménage pas ses critiques au clergé, syrien, grec, éthiopien, arménien et même latin (voir, par ex., p. 224). Il pense que, après la mort de Charlemagne et par suite des vexations subies par les pèlerins, comme le nombre en avait diminué « nec copiae suppeterent, unde conservatores locorum sacrorum Saracenorum cupiditati, suisque necessitatibus satisfacerent, fas esse hi rati sunt, ficto quodam miraculo miseriae suae subvenire et exterarum gentium Christianos ad se invitare ». Il pense que, quoique les Orientaux soient « ad fallacias commoliendas natura prompti et parati », ce sont les Latins qui, ayant plus de connaissances, ont été « tanti muneris effectores et moderatores ». *Ibid.*, pp. 249-250.

Le premier auteur chrétien qui explique les destructions d'églises et les persécutions des Chrétiens par le calife Ḥākim d'une façon analogue à celle d'Ibn al-Qalānisī est Bar Hebraeus (1). Il dit : « La persécution commença à cause d'un certain homme qui haïssait les Chrétiens. Il raconta au calife al-Ḥākim une histoire selon laquelle les Chrétiens, quand ils s'assemblaient au temple de Jérusalem pour célébrer la fête de Pâques, par une machination adroite avec les prêtres du temple, enduisaient avec de l'huile de baume le fil de fer auquel était suspendue la lampe sur le tombeau. Une fois que le gouverneur arabe avait apposé le sceau sur la porte du tombeau, les chrétiens, du toit, allumaient un feu à l'extrémité du fil de fer et le feu descendait (le long du fil) jusqu'à la mèche de la lampe et l'enflammait. Ils criaient alors « Kyrie eleïson » et fondaient en larmes, prétendant qu'ils avaient vu la lumière qui descendait du ciel sur la tombe, et ils étaient confirmés dans leur foi » (2). On remarquera ici que l'auteur note le rôle du gouverneur, que nous retrouverons plus loin.

On voit par les récits d'Ibn al-Qalānisī, Sibṭ b. al-Djawzī et

(1) Cf. P. Cheikho, *Machriq*, XVI, (1913), 196.

(2) Bar Hebraeus, *Chronography*, trad. E. A. W. Budge, 184-5, *Chronicon syriacum*, 200. Cf. S. de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, I, 336.

Bar Hebraeus que Ḥākim aurait été déterminé à la destruction de l'Église de la Résurrection par le fait que, selon ce qu'on lui avait raconté, les Chrétiens affluaient à Jérusalem pour assister au « miracle » de la descente du feu sacré, qui n'aurait été qu'une supercherie du clergé. Cet acte pourrait être interprété comme un désir du calife de faire disparaître une superstition en détruisant le lieu où elle s'exerçait et comme une manifestation de l'esprit d'*Aufklärung* de l'isma'īlisme des Fāṭimides. On remarquera que les missionnaires y jouent un certain rôle. Mais il ne faut sans doute pas aller chercher si loin. Cette destruction s'inscrit dans un ensemble de mesures anti-chrétiennes s'étendant sur plusieurs années à partir de 398/1007-8. Comme on l'a vu, les Musulmans se réjouirent particulièrement de l'événement et louèrent Ḥākim.

Il ne semble pas qu'il ait visé les Chrétiens de l'empire byzantin en particulier, malgré la vénération que ceux-ci avaient pour le Saint-Sépulcre, et bien qu'on racontât, comme le prétendent Ibn al-Qalānisī, Sibṭ b.al-Djawzī et Nāṣir-i Khusraw, que les empereurs venaient incognito y faire un pèlerinage. C'étaient surtout les Chrétiens de son empire que Ḥākim voulait frapper. Il n'est toutefois pas exclu qu'il ait voulu ainsi jeter un défi à tout le monde chrétien, et à l'empire byzantin, malgré la trêve de dix ans conclue en 1001, car cette trêve ne concernait que l'arrêt des hostilités sur terre et sur mer, et la destruction de l'Église de la Résurrection était une affaire purement intérieure.

On sait d'ailleurs que, peu de temps après l'événement, en 1012, les Chrétiens de Jérusalem reconstruisirent, — dans quelle mesure, c'est ce qu'il est impossible de savoir, — l'Église de la Résurrection sur l'ordre ou l'invitation de l'émir bédouin Mufarridj b.al-Djarrāḥ, qui s'était emparé de Ramla et était devenu pour un temps maître de la Palestine (1). Jouant double jeu entre Byzance et le Fāṭimide, il se peut que par cette manifestation il ait voulu se concilier l'empereur byzantin. Dans les négociations qui eurent lieu à plusieurs reprises entre Constantinople et le Caire et qui échouèrent, il fut toujours question de la reconstruction de l'Église avec

(1) Yaḥyā, éd. Cheikho, p. 201.

l'aide de l'empereur, et ce n'est pas cette clause qui fit échouer les pourparlers. Finalement, un traité fut conclu en 1038 (voir l'article Fāṭimides de l'Encyclopédie de l'Islam). C'est probablement vers 1048 qu'elle fut complètement restaurée. Il est certain que les pèlerinages au Saint-Sépulcre continuèrent pendant tout ce temps, ainsi que la cérémonie, et le « miracle ».

Quoi qu'il en soit, puisque le « miracle » de la descente du feu sacré aurait été la raison déterminante de la destruction, nous donnerons quelques détails sur la croyance à ce « miracle ». Elle est en rapport avec le rite bien connu de la bénédiction du feu nouveau le Samedi Saint et du cierge pascal. Le feu ne doit pas être pris à un feu déjà existant, mais doit être produit par jaillissement de l'étincelle du briquet frappé contre la pierre et c'est à ce feu que sont allumées les lampes de l'église qui ont été préalablement éteintes. Un symbolisme scripturaire est attaché à la cérémonie. La pierre est la pierre que les bâtisseurs avaient rejetée et qui est devenue la pierre angulaire de l'édifice (Luc, 21, 17) ; elle est le Christ (Éphésiens, 2, 20) ; l'édifice est l'édifice spirituel que le Christ est venu élever dans le monde à la gloire du Père, et c'est de cette pierre que la Passion a fait jaillir le feu divin qui a embrasé le monde (1).

Cette cérémonie, toujours existante, était célébrée dans toutes les églises. Après que toutes les lampes avaient été éteintes en signe de deuil de l'Église le Vendredi saint, le Samedi soir les fidèles se réunissaient dans les églises pour veiller en prières. Quand le feu nouveau jaillissait de la pierre, on invoquait la bénédiction de Dieu, on encensait le feu nouveau auquel on allumait toutes les lampes et cierges de l'église. Les fidèles prenaient de ce feu et le transportaient dans leurs maisons pour jouir de la bénédiction qui y était atta-

(1) Voir le développement du P. Cheikho dans *Machriq*, XVI (1913), p. 188 sqq. Cf. *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, V, 846. Selon cette Encyclopédie, il s'agit d'une coutume païenne adoptée par l'Église, dont la première mention est en rapport avec l'Irlande dans la légende de Saint Patrick. Les missionnaires irlandais auraient transporté la coutume sur le continent. Pour le cierge pascal, voir *Encyclopaedia...*, VIII, 55.

chée. C'était aussi à ce feu qu'était allumé le cierge pascal de la période de quarante jours qui durait jusqu'à l'Ascension. Cette cérémonie du feu nouveau était particulièrement imposante à l'Église de la Résurrection où se pressaient les foules (1).

On trouve mention de la cérémonie au Saint-Sépulcre à partir du IXe siècle et on a pensé que l'usage avait été introduit par des moines latins à l'époque de Charlemagne. Il s'y est joint la croyance que le feu nouveau était descendu miraculeusement du ciel, apporté par un ange, et cette croyance a amené la naissance d'une explication du phénomène par une supercherie ou un artifice (2).

La premiére mention de la descente du feu sacré sur le Saint-Sépulcre ne se rencontre pas avant le IXe siècle (3). C'est, en effet, en 870 que le moine franc Bernard fit son voyage en Terre Sainte à propos duquel il rapporte : « Hoc ... dicendum quod Sabbato Sancto, quod est vigilia Paschae, mane officium incipitur in ecclesia : et post peractum officium, Kyrie eleïson canitur, donec veniente angelo lumen in lampadibus accendatur, quae pendent super praedictum sepul-

(1) P. Cheikho, *loc. cit.*

(2) Voir ce que dit le P. Cheikho à ce sujet, *op. cit.*, 197, sur les raisons qui ont poussé certains à recourir à de la charlatanerie pour faire croire à un miracle afin d'augmenter le désir de visiter le Saint-Sépulcre (cf. Mosheim, 249). Le P. Cheikho renvoie à son article de *Machriq*, XII (1909) où, p. 193, il critique les Orthodoxes qui laissent croire que, dans la cérémonie du feu nouveau du Samedi-Saint, il s'agit d'un feu céleste. Voir aussi, p. 316. Carra de Vaux, dans sa traduction du *Kitāb at-Tanbīh* de Masʿūdī, p. 197, note : « La cérémonie du feu nouveau, le Samedi-Saint dans l'Église du Saint-Sépulcre, a encore lieu aujourd hui. Grecs, Russes, Coptes, Abyssins y prennent part et viennent allumer leurs cierges au feu que l évêque grec est censé avoir reçu d'un ange dans l'édicule où il s'est enfermé. Voir aussi, Kračkovskij, *op. cit.*, p. 241.

(3) Toutefois, selon un post-scriptum d'un manuscrit de la Bibliothèque de Turin signalé par Papadopoulos-Kerameus dans son édition de l'Épître de Nicétas à Constantin Porphyrogénète, pp. III-IV (voir plus loin), l'existence de cette descente miraculeuse du feu sacré serait déjà attestée au VIe siècle, époque de la composition d'un hymne vespéral chanté à cette occasion.

crum : de quo dat patriarcha episcopis et reliquo populo, ut illuminet sibi in suis locis » (1).

La descente du feu sacré fait l'objet chez les Byzantins au Xe siècle d'une allusion dans la lettre d'Aréthas de Césarée à l'Émir de Damas, et d'une relation détaillée dans une Épître du clerc impérial Nicétas. Dans la lettre d'Aréthas, écrite probablement dans le premier tiers du Xe siècle, le « miracle » est utilisé comme argument polémique pour démontrer la supériorité du Christianisme sur l'Islam. Aréthas dit : « *Ἀλλὰ καὶ μέχρι τοῦ νῦν* (ce qui semble indiquer qu'à l'époque d'Aréthas, le « miracle » se produisait déjà depuis longtemps) *ὁ ἅγιος καὶ τίμιος αὐτοῦ τάφος καθ' ἕκαστον ἔτος τῇ ἡμέρᾳ τῆς αὐτοῦ ἀναστάσεως θαυματουργεῖ, παντὸς γὰρ πυρὸς σβεσθέντος ἐν Ἱερουσαλήμ, ὅπου ὁ τάφος αὐτοῦ ὁ ἅγιός ἐστι, σκευάζεται ὑπὸ τῶν Χριστιανῶν κανδῆλα μετ' ἁπτρίου καὶ τουβίου, καὶ ἱσταμένου τοῦ μὲν κατὰ τῆς Ἱερουσαλὴμ ἀμηρᾶ ἐγγὺς τοῦ ἁγίου τάφου ἐσφραγισμένης τῆς θύρας ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ ἀμηρᾶ, τῶν δὲ Χριστιανῶν ἱσταμένων ἔξω εἰς τὸν ναὸν τῆς Ἁγίας Ἀναστάσεως, καὶ κραζόντων τὸ Κύριε ἐλέησον, ἐξαίφνης ἀστραπῆς γινομένης, ἀνάπτει ἡ κανδῆλα φῶς, καὶ ἐξ αὐτοῦ τοῦ φωτὸς πάλιν πάντες οἱ κατοικοῦντες Ἱερουσαλήμ λαμβάνουσι καὶ ἅπτουσι πῦρ* (2).

(1) Migne, *P.L.*, 121, col. 572 (Bernardi itinerarium factum in loca sancta anno DCCCLXX). Guillaume de Malmesbury, *Gesta reg. Angl.*, lib. IV, cap. 2, dit qu'on ne sait quand ce miracle a commencé à se produire, mais qu'il a lu dans la relation du moine Bernard que ce dernier l'a vu en 870. Au IXe siècle également, Guibert de Nogent (*Gesta Dei per Francos*, lib. VIII, cap. XXXIX) dit que le monde latin ignore à partir de quand ce miracle, qui se répète chaque année, a commencé. Cf. Mosheim, *op. cit.*, pp. 230, 242-245 sur les récits occidentaux. Voir aussi *Vie et pèlerinage de Daniel, higoumène russe* (XIIe siècle), dans *Itinéraires russes en Orient*, trad. B. de Khitrovo (1889), chap. 97. Les témoignages occidentaux ont été passés en revue par Papadopoulos-Kerameus, p. 1 et suiv. On trouvera aussi dans P. Cheikho, *op. cit.*, p. 190, des références à diverses relations de pèlerins. Voir aussi les ouvrages de Vincent et Abel, et de Besant et Palmer sur Jérusalem. On notera aussi que c'est au IXe siècle qu'on a la première mention musulmane, celle de Djāḥiẓ (voir plus loin).

(2) Éd. P. Karlin-Hayter, *Byzantion*, XXIX-XXX (1959-1960), 298 ; cf. trad. Abel, *Byzantion*, XXIV (1954), p. 365. Sur cette lettre et les questions qu'elle pose (date, destinataire), voir, outre les deux articles ci-dessus, Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, tome II,

L'épître du clerc impérial Nicétas est adressée à l'empereur Constantin VII Porphyrogénète et date de 947 (1). L'auteur y indique qu'il a sollicité de l'Empereur la faveur d'être envoyé à Jérusalem auprès de l'archevêque de cette ville et qu'il a reçu pour cela un « présent d'or ». Il raconte qu'il est arrivé auprès de l'archevêque de la Ville Sainte, Christodule (2), le 7 avril, et qu'il a attendu chez lui pour voir la divine apparition le jour de la Résurrection. « Le saint et grand Samedi approchant, le démon, toujours ennemi des bons, ne nous laissa point en paix, mais voulut heurter de toutes ses forces la pierre angulaire qui est le Christ, mais il s'y brisa plutôt qu'il ne la brisa (3). Le Samedi Saint, à la première heure, un émir arriva de Bagdad ici avec le gouverneur de la province (4) et se rendit au Praetorium, plein

1er partie, Appendice. — C'est dans la même intention polémique que Cantacuzène, au XIVe siècle, fait état de ce miracle dans son *Apologia tertia contra Mahumedanos*, MIGNE, *P.G.*, 154, col. 517-8. Cf. GÜTERBOCK, *Der Islam im Lichte der Byz. Polemik*, p. 56.

(1) Cette lettre a fait l'objet d'une publication de A. I. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, d'après un manuscrit de la Bibliothèque du Patriarcat de Jérusalem, avec une traduction de G. S. DESTUNIS, dans le *Pravoslavnij Palestinskij Sbornik*, XIII, fasc. 38 (1894). Elle avait été antérieurement éditée, en 1787, par Chrysanthe de Brousse, kamarasi (sacristain) de la Confrérie du Saint-Sépulcre, d'après un manuscrit de la Laure de Saint-Sabas. Voir à ce sujet Papadoupoulos-Kerameus, p. VI. Le texte de 1787 avait été réédité avec une traduction et des observations par Riant, dans les *Archives de l'Orient Latin*, I, 1881. Malgré les doutes sur son authenticité exprimés par Riant, il ne semble pas qu'il faille la considérer comme apocryphe. Cf. DARROUZÈS, *Inventaire des épistoliers byzantins du Xe siècle*, dans *Rev. des Études byzantines*, 1960, pp. 122-3. Le clerc Nicétas n'est pas connu par ailleurs.

(2) Comme l'ont montré Riant et Papadopoulos-Kerameus, le Patriarche de Jérusalem était bien à cette époque Christodule d'Ascalon : LE QUIEN, *Oriens Christianus*, III, 465.

(3) Cf. PSAUMES, 117 (118), 22 ; ISAÏE, 28, 16 ; LUC, XX, 17 ; ÉPHÉSIENS, 2, 20.

(4) Le texte distingue par des mots différents les deux émirs, l'envoyé de Bagdad *ἀμηρᾶς*, l'émir local *ἀμηραῖος*. Il est peu probable qu'un émir ait été envoyé de Bagdad ; à cette époque, Jérusalem dépendait du gouverneur semi-indépendant de l'Égypte. Il est sans doute venu de Fusṭāṭ. Mais il était censé représenter le gouvernement central.

de fureur et de rage ; des messagers cruels firent aussitôt connaître son arrivée à l'archevêque Christodule qu'ils emmenèrent au Praetorium ». L'émir déclara à Christodule qu'il était venu pour interdire de célébrer désormais cette fête, « car, en opérant ton miracle par des artifices magiques (*διὰ γὰρ μαγικῆς κακοτεχνίας τὸ θρυλλούμενον θαῦμα ποιῶν* (1), tu as rempli toute la Syrie de la religion des Chrétiens et peu s'en est fallu qu'ayant détruit toutes nos coutumes, tu en aies fait une Romanie (*καὶ μικροῦ δεῖν Ῥωμανίαν ἀπετέλεσας*) ». L'archevêque protesta contre cette accusation de magie et assura que son prédécesseur ayant remplacé par du fer la mèche de la lampe placée devant le Saint-Sépulcre, le souffle divin l'avait cependant allumée soudain comme un cierge (2). Les secrétaires (*γραφεῖς*) chrétiens aux ordres de l'émir prirent la défense de l'archevêque en disant que l'archevêque ne pourrait pas payer les lourds impôts publics si on lui interdisait de célébrer la fête habituelle (3), et ils le menacèrent s'il persis-

(1) Le soupçon de machination magique était déjà ancien dans l'Islam, puisqu'on le trouve dans Djāḥiẓ au IXe siècle.

(2) Dans le récit de Bīrūnī, il est fait mention du remplacement de la mèche par un fil de cuivre, sur l'invitation du représentant du pouvoir. C'est sans doute aussi pour obéir à une suggestion musulmane que l'archevêque avait fait cela. Dans l'ouvrage déjà signalé de Mosheim, pp. 264-265, il est fait état d'un récit tiré de J. MABILLON, *Musée Italien*, I, § CII, pp. 209-210 et provenant de la Bibliothèque du Mont Cassin, où l'on voit un sultan qui dit à des prisonniers : « Je ne peux pas croire à ce miracle. Si ce que vous dites est vrai, je veux préparer les lampes moi-même ». Il y met des mèches de fer, ce qui n'empêche pas les lampes de s'allumer.

(3) L'interdiction de la cérémonie provoquerait l'interruption des aumônes et dons des pèlerins, grâce auxquels le Patriarche peut s'acquitter des impôts qu'il doit payer au gouvernement. Cet argument est invoqué à plusieurs reprises. Dans un récit de Sibṭ b. al-Djawzī que nous signalerons plus loin, Saladin ayant demandé, parce qu'il soupçonnait une fraude, de voir de ses yeux comment se produisait le « miracle », le Patriarche refusa en arguant que, s'il dévoilait le secret, il tarirait cette source de revenus. Même argument du Patriarche à l'Ayyubide Malik Muʿazzam dans Djawbarī, mort en 1242, auteur d'un *Livre sur les Ruses*, dans un chapitre consacré à la cérémonie du Samedi-Saint et aux ruses des moines dans l'allumage du feu nouveau dans l'Église de la Résurrection (voir KRAČKOVSKIJ, 235 ; DE GOEJE, *La légende de Saint Blandan*, 55). De même, un

tait dans son dessein d'en référer au calife (*ἀνενέγκαι ἔχομεν τῷ πρωτοσυμβούλῳ Συρίας* (1)).

A la suite de cette intervention, l'émir recourut à une autre machination. Il exigea de l'archevêque, sous peine d'interdire la célébration de la fête populaire de la Résurrection du Christ (*τὴν ἁγίαν καὶ πάνδημον ἑορτὴν τοῦ Χριστοῦ τέλεσαι Ἀνάστασιν*), un paiement de sept mille pièces d'or. Ce paiement ne put être effectué que grâce à un versement immédiat, par les secrétaires, de deux mille pièces d'or et à leur garantie pour les cinq mille autres. Tandis que l'archevêque était ainsi retenu au Praetorium, le Dieu des miracles remplit de la lumière divine (*θείου φωτὸς ἐπλήρωσε*) deux des lampes du triple lustre (2) suspendu à l'endroit où l'on dit que le corps du Christ fut descendu de la croix pour être lavé. Dès que la nouvelle de ce prodige (*τὸ παράδοξον*) parvint au Praetorium, Chrétiens et Sarrazins accoururent pêle-mêle à l'Église. Mais les Sarrazins venaient pleins de pensées sanguinaires et de desseins funestes (*μιαιφόνῳ γνώμῃ καὶ ὀλεθρίῳ φρονήματι*), armés et prêts à massacrer tout Chrétien porteur d'une lampe allumée. L'archevêque arriva suivi de son clergé, et, ayant constaté que l'illumination de la lumière divine n'avait pas encore eu lieu (*ὡς ἔγνω μήπω κἀκεῖσε φοιτήσασαν τὴν τοῦ θείου φωτὸς ἔλλαμψιν*), avec les Sarrazins fit fermer le Saint-Sépul-

moine occidental ayant soupçonné une machination et en ayant fait la remarque au Patriarche et à l'évêque arménien, ceux-ci répondirent qu'ils y étaient obligés pour conserver les dons des pèlerins (DE GOEJE, *op. cit.*, d'après le P. van Kootwijk, qui fit le pèlerinage en 1598 et qui cite à ce sujet dans son *Itinerarium*, 183, un petit livre du FRÈRE BONIFACE, *De perenni cultu Terrae Sanctae*). On trouvera dans l'ouvrage de J. L. MOSHEIM des témoignages de voyageurs et pèlerins auxquels il a été déclaré que l'artifice employé par les Grecs et les Arméniens était rendu nécessaire par l'insatiable cupidité des Musulmans qu'ils ne pouvaient satisfaire que par les dons des pèlerins. Ainsi, p. 224, celui du Chevalier d'Arvieux.

(1) Le mot Syrie désigne ici l'ensemble de l'empire califien et ne doit pas être pris dans son sens strict.

(2) Ce triple lustre est mentionné aussi, à propos de la descente du feu sacré, par CANTACUZÈNE, *Apologia tertia contra Mahumedanos*, MIGNE, *P.G.*, 154, col. 157-8 : ... *κατέρχεται φῶς οὐρανόθεν, ἀνάπτον τὰς εἰς τὸν τοιοῦτον τάφον τοῦ Χριστοῦ εὑρισκομένας τρεῖς λαμπάδας.*

cre (1) et se mit en prières avec les Chrétiens. Vers la sixième heure, fixant les yeux sur le Saint-Sépulcre, il vit la divine apparition de la lumière (*ὁρᾷ τὴν θείαν φωτοφανείαν*). Il entra dans le Sépulcre dont un ange lui montrait l'entrée. Au moment où il prenait un cierge pour donner du feu divin à tous ceux qui dans l'Église portaient des flambeaux, à peine sorti du Saint-Sépulcre, il vit tout à coup toute l'Église pleine d'une lumière divine. Les fidèles se portèrent les uns à droite, les autres à gauche, une partie vers l'entrée, d'autres vers le Calvaire, d'autres vers la chaîne cruciforme suspendue à la voûte et tout autour de laquelle sont fixées les lampes, chaîne qui passe pour représenter le milieu de notre monde (2), et qui a été suspendue là comme un signe, afin que tous les hommes soient éblouis à l'apparition de la lumière divine. Les Sarrazins eux-mêmes étaient remplis d'étonnement, car jusqu'alors l'apparition de cette lumière avait lieu tous les ans à une seule (3) des lampes de l'intérieur du Saint-Séculcre, tandis qu'en ce jour-là, l'église tout entière était inondée de lumière. L'émir qui regardait du haut des tribunes (*ἐν τοῖς κατηχουμένοις*) fut témoin d'un miracle plus étonnant encore et fut frappé de stupeur : la plus grande des lampes suspendue en face de lui laissa échapper l'eau et l'huile qu'elle contenait et soudain se remplit d'un feu divin sans qu'elle fût garnie d'aucune mèche (*καὶ παραχρῆμα θείου φωτὸς ἐμπλησθῆναι, μήτε μὴν θρυαλλίδος προσούσης ἐν αὐτῇ*).

Le clerc Nicétas raconte qu'un autre miracle se produisit : sur un des deux dragons de l'église portant une croix sur la

(1) On voit de même chez Bīrūnī, Abū l-ʿAbbās (voir plus loin) et Bar Hebraeus, que le tombeau est fermé ; chez ces deux derniers par ordre du gouverneur présent.

(2) Le moine Bernard enregistre aussi cette croyance : MIGNE, *P.L.*, 121, col. 572. Sur cette croyance, voir les textes cités par Mosheim, p. 272.

(3) Il apparaît de ce récit que normalement une seule lampe était allumée par le feu sacré. Les textes relatifs à la descente du feu sacré parlent de l'allumage tantôt d'une seule lampe (ainsi Yāqūt ; Djawbarī ; Bar Hebraeus ; un témoignage de 1027 dans Mosheim, pp. 262-3), tantôt de deux, puis de toutes les lampes comme ici, tantôt de toutes les lampes d'un seul coup (ainsi dans Ibn al-Qalānisī), tantôt de trois lampes (Cantacuzène ; Nicétas).

tête apparut une étoile resplendissante. Il termine son épître en disant que tout cela montre combien est puissante la foi en Dieu de l'empereur, cette foi dont la force soumettra l'odieux Ismaël et anéantira la religion infâme des Agarènes, et en demandant à Dieu de fortifier encore son pouvoir.

Ainsi donc, l'Église de la Résurrection et le « miracle » de la descente du feu sacré le Samedi Saint étaient étroitement associés dans l'esprit des Grecs. Cependant ce ne fut que quelques années après la destruction de l'Église qu'il y eut rupture des relations entre Byzance et l'Égypte, par l'interdiction édictée par l'empereur de faire du commerce avec la Syrie et l'Égypte, en 406/1015-1016. Le gouverneur que le Fāṭimide avait réussi à installer à Alep, ʿAzīz ad-dawla Fātik, se tourna du côté de l'empire byzantin, obtint de celui-ci des privilèges commerciaux, par dérogation à l'interdiction édictée, et rompit avec le Caire. La politique de Byzance à l'égard du Fāṭimide changea pour un temps, mais il est probable que la destruction de l'Église de la Résurrection n'a pas été la cause principale de cette rupture, mais une des causes seulement.

Les documents byzantins dont nous avons parlé sont parmi les plus anciens que nous ayons, exception faite du témoignage du moine Bernard, sur la descente du feu sacré. Il est donc intéressant de les comparer aux récits arabes antérieurs, contemporains d'eux ou postérieurs, qui ont trait spécialement au phénomène, en dehors de ceux que nous avons déjà analysés et qui sont d'abord consacrés à la destruction de l'Église de la Résurrection. Ces récits arabes ont fait l'objet d'une étude de Kračkovskij, déjà signalée, *Le feu sacré d'après le récit d'al-Bīrūnī et d'autres écrivains musulmans du Xe au XIIIe siècle* (1).

La plus ancienne mention arabe de la descente du feu sacré paraît être celle de Djāḥiẓ (mort en 869, par conséquent à l'époque du moine Bernard). Dans son *Livre des Animaux*, au chapitre sur les différents feux, il nous dit : « Les gardiens des temples n'ont pas cessé d'échafauder des ruses pour le

(1) *Xristianskij Vostok*, III/3 (1914), p. 255 sqq. Dans la réimpression des œuvres de Kračkovskij par l'Académie des Sciences d'U.R.S.S., cet article, très intéressant, n'a pas été repris.

peuple, à la façon de celle des moines avec les flambeaux de l'Église de la Résurrection de Jérusalem, qui prétendent que l'huile, dans les lampes, s'enflamme sans feu la nuit au cours d'une de leurs fêtes ». Et dans un autre passage : « Tu connais donc la tentation pour les faibles et les sots parmi les Chrétiens, grâce aux flambeaux de l'Église de la Résurrection ». Djāḥiẓ n'indique cependant pas le jour (Samedi Saint) où se produit le phénomène et parle d'une supercherie. Masʿūdī (mort en 957) rapporte : « Le 5 du mois de Tishrīn I, se célèbre à Jérusalem la Fête de l'Église de la Résurrection. A cette fête se rassemblent les Chrétiens de toute la terre. Le feu descend du ciel au milieu d'eux et alors les cierges (*shamaʿ*) s'allument. Une foule de Musulmans se réunissent ce jour-là pour assister au spectacle de cette fête : on y porte des branches d'olivier. Il existe des légendes (*aqāṣīṣ*) chez les Chrétiens au sujet de cette fête. Quant à ce feu, il est produit par une ruse subtile et cela se fait dans un grand secret. Nous avons dévoilé le mystère de cette ruse dans notre livre intitulé *Livre des Jugements et des Expériences* ». Ce livre est malheureusement perdu. Remarquons que Masʿūdī se trompe sur la date, tishrīn I étant le mois d'octobre. Mais dans le passage correspondant du *Kitāb at-tanbīh*, il ne répète pas cette erreur et rapporte correctement cela au Samedi Saint (1).

Ces témoignages sont très brefs. Plus détaillé est le récit de Bīrūnī, qui a été publié pour la première fois par Kračkovskij dans l'article déjà signalé plus haut (2). Il est extrait du chapitre sur les fêtes chez les Chrétiens de différentes confessions de la *Chronologie des anciens peuples*, mais il manque dans l'édition de la *Chronologie* par Sachau. Kračkovskij l'a tiré d'un manuscrit acquis en 1912 par le Musée Asiatique. L'ouvrage de Bīrūnī a été composé en l'an 1000. Mais il est fort probable, comme l'a montré Kračkovskij, que Bīrūnī a utilisé pour ce passage un ouvrage antérieur relatif à des ques-

(1) Djāḥiẓ, *Kitāb al-Ḥayawān*, éd. ʿAbd as-Salām Muḥammad Hārūn, IV, 383, VI, 201-202 (cf. Kračkovskij, 231) ; Masʿūdī, *Murūdj adh-dhahab*, III, 405, *Kitāb at-Tanbīh*, 143, tr. 197. Dans ce dernier, il n'est pas question de ruse. Cf. Kračkovskij, 233-4.
(2) P. 288 sqq.
(3) Pp. 231-3.

tions astronomico-chronologiques d'un nommé Abū'l-ʿAbbās Aḥmad b.Abī Aḥmad Ibn al-Qāṣṣ aṭ-Ṭabarī, mort en 335/946-7 et intitulé *Dalā'il al-qibla*, c'est-à-dire Indices du midi astronomique, dont le texte relatif à l'apparition du feu sacré le Samedi Saint a été publié par J. Ṣafā dans la revue arabe *al-Machriq* (1).

Voici la traduction du passage de Bīrūnī : « On raconte au sujet du Samedi de la Résurrection une histoire qui laisse étonné celui qui s'occupe de sciences physiques et à laquelle on ne trouve pas de fondement. N'était l'accord sur l'information à ce sujet de personnes d'opinions opposées qui rapportent qu'elle est fondée sur un témoignage visuel et que la mention en a été perpétuée par d'excellents savants et autres personnages dans leurs livres, l'esprit n'y ajouterait pas foi. J'ai connu le fait par les livres et l'ai entendu raconter par al-Faradj b.Ṣāliḥ de Bagdad. Au milieu de l'Église de la Résurrection à Jérusalem se trouve le tombeau du Messie, creusé dans le roc en voûte et surmonté d'une coupole dominée par une autre de dimensions considérables, et autour du rocher il y a des balustrades (*darābzīnāt*) d'où les Musulmans, les Chrétiens et tous les assistants voient de haut l'endroit où se trouve le tombeau, suppliant humblement Dieu et lui adressant des prières du milieu jusqu'à la tombée du jour. Le muezzin de la mosquée cathédrale, l'imām et l'émir de la ville viennent, s'avancent vers le tombeau, y arrivent avec des lampes qu'ils placent sur le tombeau, cependant que celui-ci est fermé (2), que les Chrétiens ont éteint leurs flambeaux et leurs lampes auparavant et qu'ils attendent, jusqu'à ce qu'ils voient un feu d'une blancheur éclatante (litt. pur et blanc) allumer une lampe, et qu'à ce feu on allume les lampes dans la mosquée et dans les églises. Puis on fait à ce sujet un rapport qu'on envoie à la capitale des califes sur le moment où le feu est descendu. Ils disent que si le feu est descendu rapidement et à une heure proche du milieu du jour, cela fait présager une année fertile, que si, au contraire, l'événement a tardé jusqu'au soir ou après, que cela présage une année de

(1) XVI (1913), pp. 578-9.
(2) Cf. plus haut, p. 33, n. 1 et voir plus loin.

famine. Celui qui m'a informé m'a raconté qu'un des représentants du pouvoir (*baʿḍ as-salāṭīn*) avait fait mettre à la place de la mèche de la lampe un (fil de) cuivre (1) afin qu'il ne s'enflammât pas et que (la cérémonie) fût ainsi brouillée. Mais lorsque le feu descendit, le cuivre s'enflamma ».

L'auteur dit que la descente du feu en un jour qui revient pendant un certain temps est un objet d'étonnement, mais que la production du feu sans une matière apparente est encore plus étonnante.

Dans le récit d'Abū'l-ʿAbbās Aḥmad assistent aussi à la cérémonie du Samedi Saint, tandis que les fidèles prient et se prosternent devant Dieu, l'émir et l'imām de la mosquée. Le gouverneur ferme la porte qui conduit au tombeau et s'assied près du sépulcre. On prie et on se prosterne devant Dieu à l'heure de la première prière avant le coucher du soleil. On attend ainsi de voir la lumière, semblable à un feu blanc, sortir du tombeau. Le gouverneur ouvre alors la porte du sépulcre et y entre. Il tient à la main un cierge qu'il allume à ce feu, puis emporte et remet à l'imām. Celui-ci en allume les lampes de la mosquée. L'auteur ajoute que, quand le cierge est passé en trois mains, il se consume et se transforme en feu. Puis on rédige et remet au gouverneur un rapport constatant que le feu est descendu tel jour à telle heure. Là aussi, suivant le moment de l'apparition, c'est un bon ou un mauvais présage. Kračkovskij a fait à juste titre remarquer que dans ce récit, comme chez Bīrūnī, il est fait mention des balustrades (*darābzīnāt*) du haut desquelles on voit le tombeau (3).

Les récits byzantins et arabes que nous avons examinés, et qui se rapportent à des époques assez voisines, offrent des

(1) Cf. p. 31, n. 2.
(2) Bīrūnī signale à ce propos un phénomène qui se produit dans une église d'Égypte, où l'on assiste à une montée d'huile dans les lampes de l'église, venant d'un récipient d'une cave qui s'est rempli d'huile sans cause apparente.
(3) Ce mot qui, dit Kračkovskij, n'apparaît d'ordinaire que dans des textes plus tardifs, est le grec τραπέζιον. Remarquer que, dans le texte de Nicétas, l'émir regarde du haut des tribunes (ἐν τοῖς κατηχουμένοις).

similitudes remarquables. Certains traits d'ailleurs se retrouvent aussi chez des auteurs postérieurs. D'une façon générale, les autorités musulmanes assistent à la cérémonie du Samedi Saint et parfois de façon active. Dans la lettre d'Aréthas, le gouverneur de Jérusalem ferme lui-même et scelle la porte du tombeau, de même dans le récit d'Abū'l-ʿAbbās. Dans celui de Nicétas, c'est « avec les Sarrazins » que l'archevêque ferme la porte du Saint-Sépulcre (Cantacuzène aussi, dans le passage mentionné plus haut, dit que la descente du feu sacré se produit *ἐνώπιον τοῦ ἐκεῖσε εὑρισκομένου τηνικαῦτα κατὰ καιρὸν ἄρχοντος τῶν Μουσουλμανῶν*). Ni chez Aréthas, ni chez Bīrūnī ou Abū'l-ʿAbbās, l'émir ne manifeste un signe d'incrédulité relativement au « miracle ». Par contre, dans l'épître de Nicétas, l'émir est non seulement sceptique, mais encore cupide et les Musulmans ont une attitude hostile. Cela peut-il être attribué à l'état de guerre entre Arabes et Byzantins à l'époque et à la présence d'un clerc impérial? Dans le récit d'Abū'l-ʿAbbās, c'est le gouverneur lui-même qui allume le cierge et c'est ce cierge qui sert à allumer les lampes de la mosquée. Bīrūnī atteste la présence à la cérémonie du muezzin et de l'imām de la mosquée, ainsi que de l'émir, et note aussi que les lampes de la mosquée sont allumées à celle sur laquelle est descendu le feu sacré. De même Masʿūdī signale qu'une foule de Musulmans viennent assister au spectacle de cette fête. Signalons que dans un récit occidental de 1027, on voit les Chrétiens enfermés dans le temple menacés par les Musulmans d'être massacrés si le « miracle » ne se produit pas. Ils l'obtiennent grâce à leurs prières (1). Dans la cérémonie décrite à Ḥākim par le missionnaire Qutekīn, par contre, il n'est question de la présence ni de l'émir, ni des Musulmans.

Le présage tiré de la descente du feu sacré intéresse évidemment aussi bien les Musulmans que les Chrétiens. Nous avons ici affaire à une des nombreuses fêtes célébrées avec la participation des deux communautés, dont Mez, dans la *Renaissance de l'Islam*, nous a décrit plusieurs exemples. Rappelons que les califes fāṭimides eux-mêmes prenaient part, dans

(1) J. L. Mosheim, *op. cit.*, 262-3.

une certaine mesure, aux fêtes coptes, et d'autre part on sait que les Musulmans demandaient parfois aux Chrétiens de faire des prières pour obtenir la pluie (*istisqā*).

Dans les sources occidentales, au xiᵉ siècle, avant la reconstruction définitive de l'Église de la Résurrection, on trouve plusieurs témoignages relatifs à la descente du feu sacré et à la cérémonie du Samedi Saint. En 1027, Richard, abbé de Saint Viton, vit le feu s'allumant dans une seule lampe (1). En 1035, Odolric, évêque d'Orléans, fut témoin du « miracle » et en fit le récit à Raoul Glaber qui nous l'a transmis : « Eodem quippe tempore Odolricus, Aurelianorum praesul, illuc pergens, quid viderit nobisque narraverit, non praetermittendum videtur miraculum. Die igitur magni illius Sabbati, qua ignis mirabilis Dei potentia veniens et universo populo praestolatur, ibi cum ceteris idem praesul adstabat ... Statim vero, ut assolet, Dei virtute erumpens, Ignis ex una lampadum, quae septem ibi pendere cernuntur, cursim eructando ceteras inflammavit. Quam etiam cum suo oleo praefatus episcopus emens auri libra a Iordano, qui tunc erat Patriarcha, secum detulit atque in sede propria reponens plurima infirmis contulit beneficia » (2).

En ce qui concerne la machination que décrivent, d'après des sources plus anciennes, Ibn al-Qalānisī, Sibṭ b.al-Djawzī et Bar Hebraeus à propos de l'ordre de Ḥākim, c'est peut-être à la même que font allusion Djāḥiẓ et Masʿūdī sans la décrire. C'est à un autre système, au dire de Sibṭ b.al-Djawzī, que recouraient les moines de son temps, c'est-à-dire au xiiiᵉ siècle. A la suite du passage que nous avons signalé plus haut, il fait le récit suivant (3) : « J'ai habité dix ans à Jérusalem et j'entrais à la Qumāma au jour de Pâques et en d'autres jours et j'ai examiné l'affaire de l'allumage des lampes le Dimanche de la Fête de la Lumière (4). Au milieu de la

(1) J. L. Mosheim, *op. cit.*, 262-3.

(2) *Ibid.*, 270. Cf. de Goeje, *La légende de Saint-Blandan*, 55 ; Besant et Palmer, *Jerusalem*, 132 ; P. Cheikho, dans *Machriq*, XVI (1913), 191.

(3) Ms. Paris, 5866, fº 237a sqq. ; reproduit par Amedroz dans l'édition d'Ibn al-Qalānisī, p. 68.

(4) La journée du Dimanche commence le samedi après le coucher du soleil.

Qumāma, il y a une coupole dans laquelle se trouve une tombe, où, selon la croyance des Chrétiens, le Christ après qu'il eut été crucifié fut enterré et d'où il fut enlevé au ciel. Quand arrive la nuit du Samedi (1), dès l'aube, ils entrent dans cette coupole et y lavent les lampes. Dans cette coupole, il y a des niches cachées dans le marbre, dans lesquelles sont des lampes qu'ils ont allumées dès l'aube. La coupole comporte des fenêtres grillagées (*shabābīk*). Quand arrive le milieu du jour, les gens de religion chrétienne se réunissent, les prêtres viennent et entrent dans la coupole. Depuis le milieu du jour, les Chrétiens font procession autour de la coupole, attendant la descente de la lumière. Quand approche le coucher du soleil, les prêtres disent : « Le Christ est en colère contre vous ». Alors ils poussent des cris, pleurent et lancent sur le tombeau des pièces d'or et d'argent et des vêtements, qui s'accumulent en grandes quantités. Les prêtres répètent ces mots, tandis que les Chrétiens crient, pleurent et jettent tout ce qu'ils ont avec eux. Quand le soleil est couché et que l'obscurité est venue, un des prêtres profite de l'inattention des gens, ouvre une des niches, allume un cierge à une des lampes et crie : « La lumière est descendue ; le Christ est satisfait ». Il tire le cierge d'une des fenêtres grillagées, les gens poussent une clameur formidable, allument des lanternes (*fawānīs*) et portent ce feu à Acre, Tyr et dans toutes les villes franques jusqu'à Rome, aux Iles (de la Méditerranée) et autres lieux pour qu'il y soit vénéré ».

La plupart des auteurs arabes, quand ils parlent de la cérémonie du Samedi Saint, mettent l'accent sur la supercherie des moines. Rappelons que Djawbarī, qui a écrit un *Livre sur les ruses*, a, à ce sujet, un passage caractéristique, auquel nous avons déjà fait allusion plus haut (2). Maqrīzī, parlant des fêtes des Coptes, dit de celle du Samedi de la Lumière (*Sibt an-nūr*) : « Toutes les lampes de l'Église de la Résurrection s'allument à la lumière qui paraît sur le tombeau du

(1) C'est-à-dire, suivant le comput musulman, la nuit du vendredi au samedi. On voit par ce qui suit que la cérémonie commence à l'aube du samedi et que la descente du feu sacré a lieu le samedi soir.

(2) Voir p. 31, n. 3.

Christ. Mais les hommes d'examen et de recherche disent que c'est une des machinations (*makhārīq*) des Chrétiens grâce à un stratagème (*ṣināʿa*) qu'ils emploient ». Nuwayrī, parlant de la quatrième des petites fêtes des Chrétiens, dit qu'elle se célèbre un jour avant Pâques, et, à propos de l'apparition de la lumière : « C'est une des illusions que produisent les chefs des Chrétiens, afin de gagner par ce moyen les esprits de la foule. On dit qu'ils suspendent les lampes au-dessus de l'autel et par un artifice, y font aller le feu en tendant sur toutes les lampes un fil de fer d'une extrême finesse qu'ils enduisent d'huile de baume et d'huile de jasmin. Quand ils font leurs prières et qu'approche le moment de la descente du feu, ils ouvrent l'autel, et les gens y entrent. On y a allumé des cierges et certains d'entre eux arrivent à mettre le feu à l'extrémité du fil ; le feu court le long du fil et allume les lampes les unes après les autres au moyen de cette huile » (2). On voit que cette description est proche de celle d'Ibn al-Qalānisī.

Dans un ouvrage que nous avons déjà signalé, un érudit allemand du XVIIIe siècle, J. L. Mosheim, a porté plusieurs fois des accusations d'artifice contre les moines grecs ou latins de Jérusalem qui veulent faire croire à la descente surnaturelle du feu (3).

***

(1) *Khiṭaṭ*, I, 266. Cette fête est célébrée le 3e jour après le Jeudi des Lentilles (Jeudi Saint).

(2) *Nihāyat al-arab*, I, 193. Qalqashandī, *Ṣubḥ*, II, 417 donne l'explication du phénomène d'après un ouvrage intitulé *Manāhidj al-fikr* (Voies de la réflexion). Il qualifie l'artifice de *takhyīla nīrandjiyya*, charlatanerie magique.

(3) A propos du récit de Raoul Glaber (voir plus haut, p.39, n.2), il dit, p. 271 : « ... suspicandum foret materiam in lampadibus artificio quodam ita infectam et instructam ..., ut certo tempore ex semet ipsa flammas non posset non gignere et ad vicinas lucernas propagare ». Et plus loin, p. 275 : « ... conscendit olim, nisi me vehementer fallit opinio, Sabbato Sancto homo, ad hanc fraudem institutus, quum advesperasceret, in tectum S. Sepulchri non nimis excelsum, indeque in lucernarum materia flammis alendis aptissima repletarum aliquam aut nonnullas ignem artificiose conjecit : unde ignis vehementer ebulliens flammam facile ad contiguas lampades, pari ratione prae-

La destruction de l'Église de la Résurrection par le calife Ḥākim, que la cause directe en ait été le « miracle » de la descente du feu sacré, ou que ce « miracle » n'ait été qu'un prétexte pour ce calife désireux d'accentuer sa persécution des Chrétiens, a eu une importance historique. Basile II n'a pas réagi immédiatement en 1010 à cet outrage aux Chrétiens de l'Empire et à ceux de Syrie-Palestine et d'Égypte, dont le sort n'était pas indifférent à Byzance par suite des relations qu'ils entretenaient avec elle. Mais il est probable que jointe aux autres destructions d'églises et de monastères et aux persécutions des Chrétiens dont beaucoup s'enfuirent en territoire byzantin (1), elle fut une des causes qui provoquèrent la rupture des relations commerciales, ordonnée par Basile II en 406/1015-1016, entre l'empire et le califat fāṭimide (2), que nous avons mentionnée plus haut.

En Occident, cette destruction agit profondément sur les sentiments religieux du peuple et créa une ambiance propre à faire naître l'idée qu'il fallait enlever aux Infidèles la possession des Lieux Saints. Le « miracle » de la descente du feu sacré fut un puissant adjuvant à la propagande en ce sens qui se développa au cours du XIe siècle et que favorisèrent les nombreux pèlerinages de l'époque. Il est bien évident toutefois que de nombreux autres facteurs, dont nous n'avons pas à parler ici, contribuèrent à créer l'esprit de croisade, et à l'exalter. Au concile de Clermont en 1095, le pape Urbain II invitant la foule à prendre les armes pour la délivrance du Saint-Sépulcre, disait : « Neque equidem ibi Deus hoc annuatim praetermittit facere miraculum, cum in diebus passionis suae extinctis omnibus et in ecclesia circum circa luminibus, jubare divino lampades extinctae reaccenduntur. Cujus pectus silicinum factum tantum miraculum non emolliat? Credite mihi bestialis homo et insulsi capitis est, cujus cor

paratas, transtulit, stupentibus spectatoribus superstitione et ignorantia obligatis, temploque conclusis, Deumque praesentiam suam igni, quod olim inter Hebraeos fecit, testari putantibus ».

(1) Yaḥyā, 519 (311).

(2) On observe, en effet, que c'est seulement six ans après la destruction de l'Église que survient la rupture des relations commerciales.

virtus divina tam praesens ad finem non verberat ! » (1).

Cet esprit de croisade n'avait à proprement parler pas un rapport direct avec l'esprit de *reconquête* des territoires autrefois perdus qui animait les Byzantins, lesquels avaient toujours, exprimé ou sous-jacent, le désir de reconstituer dans le Proche Orient l'empire romain. La délivrance des Lieux Saints était évidemment souhaitée par eux et envisagée sérieusement depuis Nicéphore Phocas, dont les conquêtes en Cilicie et en Syrie du Nord étaient un prélude à la *reconquête* de Jérusalem. Dès 354/965, au dire de l'historien arabe Kamāl ad-dīn, Nicéphore Phocas, pénétrant dans la mosquée de Tarse et montant sur la chaire disait à ceux qui l'entouraient : « Où suis-je ? — Sur le *minbar* de Tarse, lui répondait-on. — Non ! mais sur le *minbar* de Jérusalem, car ceci (Tarse) vous empêchait d'arriver à cela (Jérusalem) » (2). Tzimiscès aussi songeait à une reconquête de Jérusalem. Dans la lettre qu'il adressait à Ashot III Bagratuni sur sa campagne de 975 en Syrie et Palestine, il disait qu'il s'était avancé jusqu'à Nazareth, au Mont Thabor et à Césarée sur le littoral et laissait entendre qu'il avait été bien près de prendre Jérusalem ; il avait reçu une ambassade de Ramla et Jérusalem qui lui avait promis soumission et paiement régulier d'un tribut. Mais les « Africains » (Fāṭimides) l'avaient empêché de libérer Jérusalem (3). Basile II fit bien une expédition qui le conduisit jusqu'à Baʿalbek, mais les Byzantins ne purent par la suite que maintenir les avantages acquis par Nicéphore Phocas, pour diverses raisons, et il ne fut plus question d'une reconquête de la Palestine. Tandis que Byzance entretenait de bonnes relations avec les Fāṭimides menacés comme elle par l'entrée en scène des Turcs, c'était l'Europe occidentale qui préparait la délivrance des Lieux Saints et allait la réaliser.

Paris

(1) Cf. J. L. Mosheim, 219 ; de Goeje, *La légende de Saint Blandan*, 55.

(2) Voir Kamāl ad-dīn, *Zubda*, éd. Dahhān, I, 143 ; M. Canard, *Recueil de textes relatifs à Sayf ad-dawla*, 394 et *Hist. de la dynastie des Hamdanides*, I, 830.

(3) Cette lettre nous a été conservée par Mathieu d'Édesse. Voir Honigmann, *Die Ostgrenze des byz. Reiches...*, 98-100.

XXI

SUR DEUX TERMES MILITAIRES BYZANTINS D'ORIGINE ORIENTALE

M. R. M. Bartikian vient de consacrer un intéressant article à deux termes militaires byzantins qui ont déjà été l'occasion de quelques études (1). Il s'agit de *χουσάριος* (*χωσάριος*) et de *τραπεζίτης*. M. Bartikian, après avoir cité les textes où ces mots sont employés, l'Anonyme Vári et le *Stratégikon* de Kékauménos, passe en revue, d'abord, les articles qui ont été consacrés au premier de ces mots.

Il rappelle que Ch. Graux, qui, le premier, avait publié des chapitres de l'Anonyme, avait expliqué *χωσάριος* comme venant du latin *cursarius*, bandit de haute mer, pirate. H. Grégoire et P. Orgels, dans l'article *Qu'est-ce qu'un « Hussard »? ou de l'utilité du grec moderne*, des *Mélanges Boisacq* (1937), montraient au contraire que *χωσάριος*, *χουσάριος* était un mot grec, venant de *χωσιά*, embuscade, formé sur *χώνω* (*χώννυμι*), que *χουσά* de Suidas (*χουσά παρὰ Βουλγάροις κλέπται*) n'était pas un mot bulgare, mais venait aussi de la même racine que *χωσάριος*, et ils le rapprochaient du slave *xusa*(2), signifiant embuscade, incursion, détachement de troupes ; le hongrois *huszár*, d'où l'allemand *Husar* et le français *hussard*, vient du slave *gusar* (*xusar*) signifiant « bandit », qui, par l'intermédiaire du bulgare, remonte à *χουσάριος*, *χωσάριος* ; ce dernier mot signifie donc « éclaireur » et « bandit ». M. Bartikian signale également un autre article de H. Grégoire, dans *Byzantion* (1938), qui confirme l'opinion exprimée dans l'article précédent, puis un autre, de 1954, *Origine et étymologie de la Hanse*, dans lequel H. Grégoire propose une étymologie tout autre du mot *hussard* et de *χουσάριος*, à savoir

(1) R. M. Bartikian, *Sur deux termes militaires byzantins d'origine orientale.* (Lraber hasarakakan gitut ᶜyunneri. *Vestnik obščestvennyx nauk*, 1970, 8 (332), pp. 67-77, en russe, avec un résumé en arménien).

(2) Nous transcrivons la vélaire spirante sourde par *x*, comme en russe et en arménien.

le mot germanique *Hansa*, venu au grec médiéval par l'intermédiaire du slave et qui désigne une troupe de marchands-voyageurs *armés* et, par suite, une troupe armée. M. Bartikian montre que ces explications ne tiennent pas compte du sens de *χωσάριος* chez l'Anonyme et chez Kékauménos. Les *χωσάριοι*, *χουσάριοι* sont des *κατάσκοποι*, des éclaireurs ou des espions, non des *κλέπται*, non des *xusar* ou bandits. D'ailleurs, dit-il en citant un ouvrage de Gedeonov, *Variagues et Rus* (St. Pét., 1876), les mots *xusa* et *xusar* signifient primitivement « marche » et « marcheur » ; le mot *xusa* rend le grec *σύνταγμα* et, dans la traduction des textes byzantins, *λόχος*, unité militaire d'environ 100 hommes ; ce n'est que par la suite qu'il y a eu pour *xusa* et *xusar* une extension de sens analogue à celle de *cursarius*, et qu'ils ont pris le sens de « brigandage » et « brigand ».

La tâche des *χουσάριοι* était de recueillir des renseignements sur les forces de l'ennemi et sur ses ruses de guerre, comme c'était en Europe celle des régiments de hussards (cavalerie légère) précédant une armée en marche. C'est en partant de ce point de vue que M. Bartikian va nous montrer que l'étymologie du mot nous est fournie par l'arménien, alors que Grégoire avait dit qu'aucune étymologie arménienne ou persane n'apparaissait. *Χουσάριος* est synonyme de *κατάσκοπος*, éclaireur et espion, et l'un et l'autre sont des équivalents de *διερευνητής* qu'on trouve dans la *Cyropédie* de Xénophon. *Διερευνῶ* a à peu près le même sens que *ἐξερευνῶ*. Or, *ἐξερευνῶντες* de la Bible (*Juges*, V, 14) est traduit dans la Bible arménienne par *xuzarkuk'*, pluriel de *xuzarku* et, dans un Commentaire de Jean Chrysostome à l'Évangéliste Mathieu, on trouve le mot *xuzark* signifiant « qui cherche, qui s'informe ». Ces mots sont formés de la racine *xuz*, « fouiller, chercher, s'informer » et de la racine *ark*, « créer, produire, faire subir quelque chose à quelqu'un ». Le *xuzark* est donc l'équivalent de *κατάσκοπος*. A côté de la forme *xuzark*, on trouve dans les textes arméniens anciens *xuzak*, de même sens, où, à la racine *xuz*, est adjoint le suffixe *-ak* (correspondant au suffixe grec *-άριος*). Le Dictionnaire des synonymes arméniens donne comme synonyme à *xuzarku* et *xuzak* le mot *hetaxuyz*, littéralement « qui cherche la trace » (*het*, « trace du pied »). Il résulte de tout cela que *χουσάριος* peut venir, soit de *xuzark*, où le *k* final aurait été pris par Kékauménos pour le *k'* du pluriel, soit de *xuzak*, où le suffixe *-ak* a été interprété comme l'équivalent de *-άριος*. Cette dernière hypothèse est, selon M. Bartikian, la plus vraisemblable : il rappelle l'équivalence, *τασινάριοι*,

τασιναχία (*-άριος = -ak*), mots qu'on trouve dans le *De velitatione bellica*, qui viennent de l'arménien *tesnak* et par lesquels les Arméniens désignent les trapézites (*τραπεζῖται*).

C'est ce dernier mot qui est étudié dans les dernières pages de l'article de M. Bartikian. Le mot *τραπεζίτης* est en rapport avec le mot *τράπεζα*, quand il désigne le « changeur », mais ici, il s'agit de tout autre chose. M. Bartikian rappelle que H. Grégoire a consacré à ce terme militaire une étude dans l'article *Aux confins militaires de l'Orient byzantin, Hussards, trabans, tasnaks*, dans *Byzantion*, XIII (1938), dans lequel il faisait venir ce mot du persan *darbend* et interprétait *τραπεζίτης* comme « l'homme des *darbend* ou des clisures», *darbend* étant devenu *τραπε(ν)ζ*, car le son *d* était très près du son *ζ*. M. Bartikian critique le rapprochement que fait Grégoire entre *darbend* et clisure, car, dit-il, le *darbend* est un passage de montagne fermé par un mur, la clisure n'est pas fermée. Il est vrai qu'il y a dans le mot l'idée de fermeture, — le mot *darband* signifie même la barre servant à fermer une boutique —, et le passage bien connu de Derbend était fermé par un mur allant de la montagne à la mer ; l'équivalent arabe de clisure est *darb*, qui n'a rien à voir, semble-t-il, avec *darband*. Mais les clisures comportaient aussi des fortifications ; les différents passages du Caucase (appelés Portes en arabe, *bâb*) n'étaient par forcément fermés par un mur, ils étaient gardés par un château-fort. Il y a donc une certaine analogie entre les deux choses. M. Bartikian tire argument, contre le rapprochement entre *τραπεζῖται* et *darbend*, du fait que *τραπεζῖται* désigne une troupe et que nous ne savons pas comment étaient appelés ceux qui gardaient les *darbend*. S'il s'agit de l'époque arabe, il n'y a, en effet, pas d'appellation spéciale, mais s'il s'agit de l'époque perse, nous connaissons la forme arabe du nom perse. Ces gardiens étaient appelés, selon une des lectures du mot arabe écrit de diverses façons, *sibâsîdjûn*, qui serait le persan **spâsîgân* (voir Minorsky, *Ḥûdûd al-ʿâlam*, p. 409), qui désignait les gens établis par les Sassanides aux frontières du Caucase pour les garder. Toutefois, ni le mot arabe, ni la restitution persane, n'ont de rapport ni avec *darbend* ni avec *τραπεζῖται*.

H. Grégoire est revenu sur ce sujet en 1954, dans l'article *Origine et étymologie de la Hanse*, et, cette fois, il a expliqué *τραπεζίτης* comme venant de *därbân* formé de *där*, « porte », et *bân*, « maître, gardien » (c'est le nom par lequel on désigne le portier). *Där* est l'équivalent de l'arabe *bâb*, qui sert à désigner les passages du Caucase (Derbend

est Bâb al-abwâb, la Porte des portes). M. Bartikian critique également cette opinion de H. Grégoire : si l'on considère, dit-il, *bân* comme un suffixe correspondant au grec *-ίτης*, on ne voit pas comment le mot *där* aurait pu se transformer en la première partie de *τραπεζίτης*. C'est peut-être aller un peu loin dans la critique. M. Bartikian propose une autre étymologie, arméno-perse, à mon avis convaincante. Le mot arménien *darpaspan* est un emprunt au persan *darvazbân*, formé sur *darbaz*, *darvaz*, *darpaz*, qui désigne exactement ce que les Grecs appellent clisure. *Bân*, comme on a vu, signifie gardien. (Ajoutons que *pan*, en arménien, de même sens, entre dans la composition de plusieurs mots, comme second élément : *pahapan*, « veilleur, guetteur », *partizpan*, « gardien de jardin »). La première partie du mot a pu passer en grec sous la forme *tarpaz* et non sous la forme *darpaz*, *δαρπαζ*, en raison de la prononciation déjà spirante du delta grec. De là, on est passé par métathèse à *trapaz*, *τραπαζ*, qui a été interprété comme *τράπεζα*, et on y a ajouté le suffixe *-ίτης*, en considérant *pan* comme un suffixe. D'où *τραπεζίτης*. Il est probable que ce mot est venu à Byzance par les Arméniens, qui étaient nombreux dans l'armée byzantine, où ils constituaient une partie importante des troupes byzantines du thème des Arméniaques et des thèmes orientaux issus de la division de ce dernier.

Paris.

XXII

L'AVENTURE CAUCASIENNE DU SPATHAIRE LÉON LE FUTUR EMPEREUR LÉON III

Théophane, parlant sous l'année 6209/717, à propos de l'accession au trône de Léon III l'Isaurien, de l'origine et des antécédents de Léon, nous raconte l'histoire, à l'époque du second règne de Justinien II (705-711), d'une mission du spathaire Léon, au pays des Alains qui faillit très mal se terminer pour le futur empereur [1]. L'affaire dont il est question intéresse d'une part l'histoire des relations de Byzance avec les peuples caucasiens, et d'autre part celle des relations de Byzance avec les Arabes, indirectement. Ces derniers, ayant pris la succession des Perses, tentaient de soumettre à leur autorité, après l'Arménie et la Géorgie, les pays situés sur les bords orientaux de la mer Noire. Il est certain que, s'ils étaient devenus entièrement maîtres de ces régions et s'ils avaient pu neutraliser les Khazars, cela aurait été un grand danger pour Byzance qu'ils auraient pu prendre à revers.

La famille de Léon, originaire de Germanikeia-Mar'aš, avait été transplantée en Thrace, pendant le premier règne de Justinien II. Lorsque Justinien revint de Bulgarie pour reprendre le trône, en 705, Léon lui envoya un cadeau de 500 moutons. Il reçut en récompense le titre de spathaire et devint un « ami » de l'empereur. Mais le bruit ayant couru qu'il aspirait au trône, Justinien, ne voulant pas sévir publiquement contre lui, le chargea d'une mission dans le lointain pays des Alains qui vivaient sur les pentes nord du Caucase et étaient depuis longtemps en relations avec Byzance. La tâche dont le spathaire était chargé était de provoquer des hostilités entre les Alains et les Abasges

[1] THÉOPHANE, éd. de Boor, 391-395; éd. de Bonn, 600-606. L'affaire de la mission du spathaire Léon est racontée aussi par BROSSET dans *Histoire de la Géorgie*, I, 251 sqq, d'après l'*Histoire du Bas Empire* de Lebeau, tome XII, par Kulakovskij dans *Les Alains d'après les renseignements des auteurs classiques et byzantins*, Kiev, 1899, p. 49-51 et *Histoire de Byzance*, Kiev, 1910-1915, tome III, p. 320-324 et par ARTAMOVON, *Histoire des Khazars*, Léningrad, 1962, 360-361. Les Histoires ordinaires de l'empire byzantin passent généralement cette affaire sous silence. OSTROGORSKI, *History of the Byzantine State*, p. 137 dit seulement qu'une hasardeuse expédition au Caucase fournit à Léon l'occasion de montrer ses talents militaires et diplomatiques. W. ALLEN, *A History of the Georgian people*. Londres, 1932, y fait une brève allusion dans une note, I, 251, d'après Brosset. Cf. Toumanoff, *Studies in ... Caucasian History*, 405, n. 52.

et de faire punir ces derniers pour avoir rejeté l'autorité de Byzance. En effet, la Lazique, ou Colchide, avait sous le règne du faible Léonce (695-698) reconnu la souveraineté des Arabes. En même temps que les Lazes, avaient fait défection aussi les peuples voisins de la côte orientale de la mer Noire, les Apsiles et les Abasges [2]. L'empereur voulait, avant d'entreprendre une expédition en Lazique, faire attaquer les Abasges par les Alains.

Le spathaire Léon, pourvu d'importantes sommes d'argent, fut envoyé à Phasis (Poti, à l'embouchure du Rion). De là, ayant déposé l'argent entre les mains de personnes sûres dans cette ville en relations commerciales avec Byzance, il partit avec une suite comprenant des Arméniens, bien renseignés sur ces régions, et sous la conduite de guides du pays. Passant par l'Apsilie et franchissant la chaîne du Caucase, il arriva en Alanie où il fut reçu avec de grands honneurs par le roi Itaxis (ou Itadzis). Les Alains qui n'avaient alors aucun rapport avec les Arabes acceptèrent volontiers de répondre au vœu de l'empereur. Ils envahirent donc le territoire des Abasges et le ravagèrent cruellement. Cependant, Justinien qui, au dire de Théophane, voulait seulement la perte de Léon, avait envoyé des gens qui reprirent l'argent laissé par Léon. Le roi des Abasges, ayant appris cela, avertit Itaxis, lui déclara que Léon ne lui avait fait que des promesses mensongères et ne pourrait lui payer son concours. Il lui demanda de lui livrer Léon, accusé d'avoir troublé la paix qui régnait entre peuples voisins et lui offrit en échange 3.000 nomismes. Les Alains répondirent que, s'ils avaient écouté Léon, ce n'était pas pour de l'argent, mais par amitié pour l'empereur. Les Abasges alors doublèrent la somme. Les Alains feignirent d'accepter leurs propositions et reçurent l'argent, mais quand les envoyés des Abasges venus pour prendre livraison de Léon, l'emmenèrent enchaîné avec sa suite, un groupe d'Alains, suivant un plan convenu avec Léon, les attaquèrent sur leur chemin et les tuèrent. Les Alains délivrèrent Léon et le cachèrent en lieu sûr. Après

[2] On voit par le *Périple du Pont-Euxin* d'Arrien (époque d'Hadrien) que après le territoire des Zydrites, sujets du roi de Géorgie, s'échelonnaient le long de la côte orientale de la Mer Noire, du sud au nord jusqu'au port de Dioscurias (Sukhumi), les royaumes des Lazes, des Apsiles, des Abasges et des Saniges. Voir A. Maricq, *Res Gestae divi Saporis*, Bruxelles, 1953, 65 et n. 4. L'Apsilie était entre les Lazes et les Abasges, sur le cours du fleuve Kodor qui se jette dans la mer Noire au sud de Sukhumi, près du Cap Iskuria. Le nom de ce cap vient de celui de Dioscurias.

quoi, les Alains pénétrèrent à nouveau dans le pays des Abasges, leur infligèrent une défaite et leur firent de nombreux prisonniers.

Justinien, ayant appris que, même sans argent, Léon avait réussi dans sa mission, écrivit aux Abasges pour leur faire savoir que, s'ils laissaient passer le spathaire sain et sauf à travers leur pays pour revenir dans l'empire, il leur pardonnerait les fautes dont ils s'étaient rendus coupables. (Selon Kulakovskij, ceci ferait peut-être allusion au pillage de navires de marchands de Trébizonde commerçant avec les côtes caucasiennes.) Les Abasges demandèrent alors aux Alains, pour donner satisfaction à l'empereur, de leur remettre à nouveau le spathaire, proposant de leur donner comme otages leurs propres enfants. Mais Léon, soit qu'il eût compris les intentions perfides de l'empereur, soit qu'il se défiât des Abasges, préféra rester chez les Alains [3], attendant une occasion favorable pour pouvoir rentrer à Byzance.

Au bout de quelque temps, on apprit qu'une armée, composée de Romains (Byzantins) et d'Arméniens, était arrivée en Lazique et assiégeait la place d'Archéopolis [4] en Lazique, mais que, devant l'arrivée de troupes arabes, les Arméno-Byzantins s'étaient retirés derrière le Phase. Mais un groupe de 200 hommes, séparés du gros de l'armée byzantine, remontèrent vers l'Apsilie, et, ayant perdu l'espoir de revenir en arrière, pour subsister, se livraient au pillage. Les Alains, ayant appris tout cela et conjecturant qu'une importante armée byzantine était arrivée au Caucase, conseillèrent à Léon de rejoindre ces troupes. Celui-ci partit avec sa suite, accompagné d'une cinquantaine d'Alains et franchit la chaîne du Caucase, couverte de neige au mois de mai, en se servant de raquettes, qui devaient être en usage chez les montagnards caucasiens [5], et se rencontra avec les 200 isolés, qui,

[3] Théophane ne dit pas combien de temps il y resta; selon Artamonov, quelques années.

[4] Place forte située au nord du Phase (Rion) à l'intérieur des terres. Voir Procope, *B.P.*, II, 29, p. 291 (dans Dieterich, *Byz. Quellen zur Länder- und Völkerkunde*, I, 57), B.G., IV, 13. Cf. la traduction de Procope par Bartikian, Erévan, 1967, p. 128, 269-272, 274 etc. Cette place avait été assiégée sans succès par les Perses en 552.

[5] *ὑπερβὰς μετὰ κυκλοπόδων Μαΐου μηνὸς τὰς χιόνας τῶν καυκασίων.*
Le mot *κυκλόπους* indique bien qu'il s'agit de raquettes circulaires ou ovales et non de skis. Cependant des sortes de skis étaient en usage en Arménie chez les montagnards de Xoytʻ (Thomas Ardzruni, trad. Brosset, II, ch. 7, p. 106 : des planchettes qu'ils attachent autour de leurs pieds avec des cordes et avec lesquelles ils marchent sur la neige aussi aisément que sur un terrain solide. Sur les skis primitifs en usage anciennement en Sibérie, chez les Yûrâ, et au Turkestan et en Mongolie, voir Abû Ḥâmid al-Grana-

et de faire punir ces derniers pour avoir rejeté l'autorité de Byzance. En effet, la Lazique, ou Colchide, avait sous le règne du faible Léonce (695-698) reconnu la souveraineté des Arabes. En même temps que les Lazes, avaient fait défection aussi les peuples voisins de la côte orientale de la mer Noire, les Apsiles et les Abasges [2]. L'empereur voulait, avant d'entreprendre une expédition en Lazique, faire attaquer les Abasges par les Alains.

Le spathaire Léon, pourvu d'importantes sommes d'argent, fut envoyé à Phasis (Poti, à l'embouchure du Rion). De là, ayant déposé l'argent entre les mains de personnes sûres dans cette ville en relations commerciales avec Byzance, il partit avec une suite comprenant des Arméniens, bien renseignés sur ces régions, et sous la conduite de guides du pays. Passant par l'Apsilie et franchissant la chaîne du Caucase, il arriva en Alanie où il fut reçu avec de grands honneurs par le roi Itaxis (ou Itadzis). Les Alains qui n'avaient alors aucun rapport avec les Arabes acceptèrent volontiers de répondre au vœu de l'empereur. Ils envahirent donc le territoire des Abasges et le ravagèrent cruellement. Cependant, Justinien qui, au dire de Théophane, voulait seulement la perte de Léon, avait envoyé des gens qui reprirent l'argent laissé par Léon. Le roi des Abasges, ayant appris cela, avertit Itaxis, lui déclara que Léon ne lui avait fait que des promesses mensongères et ne pourrait lui payer son concours. Il lui demanda de lui livrer Léon, accusé d'avoir troublé la paix qui régnait entre peuples voisins et lui offrit en échange 3.000 nomismes. Les Alains répondirent que, s'ils avaient écouté Léon, ce n'était pas pour de l'argent, mais par amitié pour l'empereur. Les Abasges alors doublèrent la somme. Les Alains feignirent d'accepter leurs propositions et reçurent l'argent, mais quand les envoyés des Abasges venus pour prendre livraison de Léon, l'emmenèrent enchaîné avec sa suite, un groupe d'Alains, suivant un plan convenu avec Léon, les attaquèrent sur leur chemin et les tuèrent. Les Alains délivrèrent Léon et le cachèrent en lieu sûr. Après

[2] On voit par le *Périple du Pont-Euxin* d'Arrien (époque d'Hadrien) que après le territoire des Zydrites, sujets du roi de Géorgie, s'échelonnaient le long de la côte orientale de la Mer Noire, du sud au nord jusqu'au port de Dioscurias (Sukhumi), les royaumes des Lazes, des Apsiles, des Abasges et des Saniges. Voir A. Maricq, *Res Gestae divi Saporis*, Bruxelles, 1953, 65 et n. 4. L'Apsilie était entre les Lazes et les Abasges, sur le cours du fleuve Kodor qui se jette dans la mer Noire au sud de Sukhumi, près du Cap Iskuria. Le nom de ce cap vient de celui de Dioscurias.

quoi, les Alains pénétrèrent à nouveau dans le pays des Abasges, leur infligèrent une défaite et leur firent de nombreux prisonniers.

Justinien, ayant appris que, même sans argent, Léon avait réussi dans sa mission, écrivit aux Abasges pour leur faire savoir que, s'ils laissaient passer le spathaire sain et sauf à travers leur pays pour revenir dans l'empire, il leur pardonnerait les fautes dont ils s'étaient rendus coupables. (Selon Kulakovskij, ceci ferait peut-être allusion au pillage de navires de marchands de Trébizonde commerçant avec les côtes caucasiennes.) Les Abasges demandèrent alors aux Alains, pour donner satisfaction à l'empereur, de leur remettre à nouveau le spathaire, proposant de leur donner comme otages leurs propres enfants. Mais Léon, soit qu'il eût compris les intentions perfides de l'empereur, soit qu'il se défiât des Abasges, préféra rester chez les Alains [3], attendant une occasion favorable pour pouvoir rentrer à Byzance.

Au bout de quelque temps, on apprit qu'une armée, composée de Romains (Byzantins) et d'Arméniens, était arrivée en Lazique et assiégeait la place d'Archéopolis [4] en Lazique, mais que, devant l'arrivée de troupes arabes, les Arméno-Byzantins s'étaient retirés derrière le Phase. Mais un groupe de 200 hommes, séparés du gros de l'armée byzantine, remontèrent vers l'Apsilie, et, ayant perdu l'espoir de revenir en arrière, pour subsister, se livraient au pillage. Les Alains, ayant appris tout cela et conjecturant qu'une importante armée byzantine était arrivée au Caucase, conseillèrent à Léon de rejoindre ces troupes. Celui-ci partit avec sa suite, accompagné d'une cinquantaine d'Alains et franchit la chaîne du Caucase, couverte de neige au mois de mai, en se servant de raquettes, qui devaient être en usage chez les montagnards caucasiens [5], et se rencontra avec les 200 isolés, qui,

[3] Théophane ne dit pas combien de temps il y resta; selon Artamonov, quelques années.

[4] Place forte située au nord du Phase (Rion) à l'intérieur des terres. Voir Procope, *B.P.*, II, 29, p. 291 (dans Dieterich, *Byz. Quellen zur Länder- und Völkerkunde*, I, 57), B.G., IV, 13. Cf. la traduction de Procope par Bartikian, Erévan, 1967, p. 128, 269-272, 274 etc. Cette place avait été assiégée sans succès par les Perses en 552.

[5] *ὑπερβὰς μετὰ κυκλοπόδων Μαΐου μηνὸς τὰς χιόνας τῶν καυκασίων.*
Le mot *κυκλόπους* indique bien qu'il s'agit de raquettes circulaires ou ovales et non de skis. Cependant des sortes de skis étaient en usage en Arménie chez les montagnards de Xoyt' (Thomas Ardzruni, trad. Brosset, II, ch. 7, p. 106 : des planchettes qu'ils attachent autour de leurs pieds avec des cordes et avec lesquelles ils marchent sur la neige aussi aisément que sur un terrain solide. Sur les skis primitifs en usage anciennement en Sibérie, chez les Yûrâ, et au Turkestan et en Mongolie, voir Abû Ḥâmid al-Grana-

comme ils le lui dirent, étaient en train d'essayer de gagner l'Alanie, pays ami de Byzance. Léon prit le commandement de la troupe et décida de se frayer un chemin vers la mer.

Mais la route était barrée par une forteresse de la montagne appelée Sidêron (Fer, ou Château de fer), dont le commandant Pharasman avait reconnu l'autorité des Arabes et gardait, dit Théophane, de bonnes relations avec les Arméniens. Le spathaire lui envoya demander par des Arméniens de sa suite de se soumettre à l'autorité romaine et de lui donner la possibilité d'arriver jusqu'à la mer. Pharasman ayant refusé, Léon décida de prendre la place par ruse. Il mit en embuscade un certain nombre d'Arméniens et leur donna mission de profiter du moment où les hommes de la garnison sortiraient de la place pour vaquer à des travaux divers et s'occuper de la culture des terres, pour s'emparer d'une porte. Ce plan réussit, mais Pharasman restait dans le château-fort et se préparait à résister, et il était impossible à Léon de prendre la place de vive force. Le secours lui vint du chef des Apsiles, nommé Marinos, qui, ayant appris que la place était assiégée et croyant qu'il y avait des forces importantes derrière le spathaire, vint le trouver avec 300 hommes et lui proposa de le conduire sain et sauf jusqu'à la mer. Pharasman accepta alors de se soumettre à l'empereur, et offrit même son fils en otage, mais le spathaire jugeant dangereux de laisser derrière lui une telle forteresse intacte, résolut de trouver le moyen de s'en emparer. Il demanda à Pharasman, en gage de sa soumission à l'empereur, de laisser 30 des siens entrer dans la forteresse. Pharasman ayant accepté, les hommes de Léon, une fois entrés, ouvrirent les portes et firent pénétrer le reste de la troupe. Léon, devenu maître de la forteresse, y mit le feu et rasa ses murs. Après quoi, il passa en Apsilie [6] avec Marinos et fut reçu avec de grands honneurs par les Apsiles en tant que spathaire impérial. De là, il gagna Trébizonde et s'embarqua pour Constantinople.

DINO y su *Relacion de viaje per tierras eurasiaticas*, texte, traduction et commentaire par C.E. Dubler, Madrid, 1953, texte arabe p. 16-17, trad. p. 57-58, commentaire p. 293-294 avec gravures, glossaire p. 356, 346. Kulakovskij a traduit le mot par le russe *lyza* qui signifie à la fois ski et raquette.

[6] Selon KULAKOVSKIJ, Léon passa par le chemin qu'avait suivi Zemarchos quand il revint de son ambassade chez les Turcs et que le chef des Alains occidentaux Sarozios, ayant averti Zemarchos que les Perses allaient lui tendre une embuscade, le fit changer de route et passer en Apsilie (MÉNANDRE PROTECTOR, éd. de Boor, p. 453-454, dans Dieterich, *op. cit.*, II, p. 21). Cf. ARTAMONOV, *Istorija Xazar*, p. 360. Selon ce dernier, p. 361, la forteresse de Sidêron se trouvait au col de la route qui va de Tsebelda à Sukhumi,.

Il est probable que, contrairement à ce que dit Théophane, selon qui Léon arriva auprès de Justinien, il arriva dans la capitale après la déposition et le meurtre de Justinien, vers l'époque où Philippicus Bardanès fut destitué et aveuglé, c'est-à-dire en 713 [7].

Tel est ce curieux récit de Théophane. Il est fort probable, étant donné l'abondance et la précision des détails, qu'il remonte à un contemporain qui l'a entendu de la bouche même de Léon [8]. Les sources arabes, à ma connaissance, sont muettes sur l'intervention de forces arabes à cette époque dans cette région caucasienne [9].

[7] C'est d'ailleurs dans cette année-là que Brosset place toute l'affaire, mais elle s'étendit, comme on a vu, sur un temps assez long.

[8] KULAKOVSKIJ, *op. cit.*, p. 324.

[9] Selon la Chronique géorgienne (Brosset, I, 239), Mrvan Kru (le Sourd) pénétra en Mingrélie et Abkhazie, prit plusieurs forteresses, ruina Sukhumi en Apsilie et, plus au nord, assiégea Anakop'i (Anakouphê, actuelle Khopa, cf. Honigmann, *Ostgrenze*, p. 166, n. 7). Mrvan Kru est (voir Minorsky dans E.I. 2e éd., I, p. 103, article Abkhaz), soit Moḥammed b. Merwân qui commanda en Arménie de 693 ou 695 à 705 (ou 709 : Abû'l-Maḥâsin s.a. 91), soit Merwân b. Moḥammed, gouverneur d'Arménie de 114 à 126/732-744. Ces dates ne concordent guère avec la date présumée de l'arrivée de troupes arabes dont parle Théophane.

INDEX

Abâgâ: IV 219, 224
Abasges (Abkhazes): XXII 354 sqq.
ʿAbd al-Malik b. Merwân: XV 102; XVI 52
ʿAbd al-Wahhâb: I 117, 120; III 283
Abu'l -Atâhiya: XVIII 353-355, 362
Abû Ayyûb al-Anṣarî: I 67, 70-77
Abû Firâs: IX 451 sqq.
Abû'l-Hayjâ' Moḥammed: XIX 42
Abû Taghlib: XI 55, 57; XIII 103
ʿAḍud ad-dawla: XI 55 sqq.
Alains: XXII 354 sqq.
Alexandre (empereur): XII 57
ʿAlî al-Armanî: III 293
ʿAlî ibn ʿIsâ: XV 113
Alptekin: XVII 293 sqq.
Amân: XIX 50-51
Ambassades: XIX 36-41
ʿAmr b. ʿUbaydallâh: III 283
Anastase (empereur): I 81
Andronic Doucas: XII 55 sqq.; XV 110; XIX 44
Andronic II: III voir Paléologue
Anémas: XIX 43
Anne Comnène: VIII 621
Anne de Savoie: X 29
Apsiles, Apsilie: XXII 354 sqq.
Anzitène, Anzît: XI 60; XIII 104
Archéopolis: XXII 355
Armânûs (Romain): III 294 sqq.
Arsanas (Arsanias): VI 3
Arwad: I 78
ʿAzîm ar-Rûm: XIII 102
al-ʿAzîz: XIV 359

Bâbek: XV 108
Bâd: XI 59, 62
Bagrat IV roi des Abkhazes: XVII 310
Balantès: IX 454, 456
Bardas Phocas (Domestique): VI 106, 111-113
Bardas Phocas (fils de Léon Phocas): XVII 296
Bardas Skléros: XI 55 sqq.
Basile (saint): VIII 618, 619
Basile le Jeune (Saint): XII 55
Basile Ier: III 283
Basile II: XI 55 sqq.
Basilikoi: XIV 366
Basile Peteinos: XV 108
Bataille de Mâts (Dhât aṣ-Ṣawârî): I 63 sqq.
Baṭṭâl (al-): I 100-101, 116-118-120; III 283
Bayazid I: I 99

INDEX

Abâgâ: IV 219, 224
Abasges (Abkhazes): XXII 354 sqq.
ʿAbd al-Malik b. Merwân: XV 102; XVI 52
ʿAbd al-Wahhâb: I 117, 120; III 283
Abu'l -Atâhiya: XVIII 353-355, 362
Abû Ayyûb al-Anṣarî: I 67, 70-77
Abû Firâs: IX 451 sqq.
Abû'l-Hayjâ' Moḥammed: XIX 42
Abû Taghlib: XI 55, 57; XIII 103
ʿAḍud ad-dawla: XI 55 sqq.
Alains: XXII 354 sqq.
Alexandre (empereur): XII 57
ʿAlî al-Armanî: III 293
ʿAlî ibn ʿIsâ: XV 113
Alptekin: XVII 293 sqq.
Amân: XIX 50-51
Ambassades: XIX 36-41
ʿAmr b. ʿUbaydallâh: III 283
Anastase (empereur): I 81
Andronic Doucas: XII 55 sqq.; XV 110; XIX 44
Andronic II: III voir Paléologue
Anémas: XIX 43
Anne Comnène: VIII 621
Anne de Savoie: X 29
Apsiles, Apsilie: XXII 354 sqq.
Anzitène, Anzît: XI 60; XIII 104
Archéopolis: XXII 355
Armânûs (Romain): III 294 sqq.
Arsanas (Arsanias): VI 3
Arwad: I 78
ʿAzîm ar-Rûm: XIII 102
al-ʿAzîz: XIV 359

Bâbek: XV 108
Bâd: XI 59, 62
Bagrat IV roi des Abkhazes: XVII 310
Balantès: IX 454, 456
Bardas Phocas (Domestique): VI 106, 111-113
Bardas Phocas (fils de Léon Phocas): XVII 296
Bardas Skléros: XI 55 sqq.
Basile (saint): VIII 618, 619
Basile le Jeune (Saint): XII 55
Basile Ier: III 283
Basile II: XI 55 sqq.
Basilikoi: XIV 366
Basile Peteinos: XV 108
Bataille de Mâts (Dhât aṣ-Ṣawârî): I 63 sqq.
Baṭṭâl (al-): I 100-101, 116-118-120; III 283
Bayazid I: I 99

Baybars: I 97; IV 209 sqq.
Berké: IV 202, 209, 218, 219
Bohémond d'Antioche: IV 223
Bourtzès (Michel): IX 458; XVIII 303
Bringas: XV 109
Bulgares (des Balkans) cf. Burdjân: IV 221; V 214-223
Bulgares (de la Volga): V 217, 218
Burdjân: XVI 53 sqq.
Byzantins (avarice): XV 115; XIX 47

Cantacuzène (Jean VI): X 27 sqq.
Cappadoce: VI 100; VIII 622
Carmathes (Qarmaṭes): V 22
Chalcédoine: I 69; V 221, 222
Chalcidique: V 220, 222
Chalcis: V 220
Chambdas (Sayf ad-dawla): VI 112
Charles d'Anjou: IV 198, 222-224
Charsiane (Charsianon Kastron): VI 100, 103
Christophore (fils de Romain Lécapène): XVII 288
Christophore (patriarche d'Antioche): XVII 303
chrysotriclinos: XIV 360
Chypre, Chypriotes: XII 62 sqq; XV 110; XVIII 347, 360; XIX 50
Constans, fils d'Héraclius: I 64; XVI 65
Constantin, fils de Bardas Phocas: VI 101; XV 113
Constantin VIII: XVII 304
Constantin Monomaque: XVII 291
Constantin Pogonat: V 214; XVI 65, 67
Constantin Porphyrogénète: I 97; XVII 288
Constantinople: I passim; Ḥadîth sur la prise de -: I 105-112
Corcuas (Jean): IX 454, 456
Crète: XVII 285 sqq.
Crimée: IV 207
Cyzique: I 77
chousarioi: XXI 227

Damien (Damianos): XII 63, 68; XV 110
Damianos Dalassenos: XVII 297 sqq, 313
Dayr Murrân: I 69
Delhemma (Dhât al-Himma): III 283 sqq.
Demetrianos (évêque): XII 63, 65, 68
Djabala b.al-Ayham: XVIII 346
djihâd: VIII 605, 606, 617
Domestique (Bardas Phocas): VI 101, 106, 107, 111

Elpidios: XV 110
éparque: XIV 372
eunuques (à Byzance): XIV 336; XV 115
Euthyme (patriarche): XII 57

Fâṭimides: V214; VI 189; X 37; XIV 355 sqq.

Galata: I 99, 100
Génois: IV 207; X 30
Gérasime: X 29
Gharîb: XV 111; XIX 45
Giorgi, roi des Abasges: XVII 310
Göldjik (lac): VI 102, 104
Grégoire (H.): III 284

Ḥadat (Ḥadath): VI 108, 111
al-Ḥâkim: I 95; X 37; XX 16 sqq.
Ḥalîǧ (Khalidj) = Hellespont ou Bosphore: V 217
Ḥalûras: XI 61
Ḥamdânides: VI 100 (cf. Sayf ad-dawla); VII 190
Ḥârat ar-Rûm (au Caire): X 31, 37
Hârûn ar-Rashîd: I 102-104, 115; III 289; XV 103; XVIII 345 sqq.
Héraclée: I 103, 104, 115; XV 103 sqq.
Himérios: XII 56; XIX 44
Horde d'Or (Mongols): IV 198, 220
Hûlâgû: IV 209, 224

Ibn Šahrâm (Shahrâm): XI 56
Ibn aš-Šumusqîq, voir Tzimiscès (Jean)
Ibn az-Zayyât: XVII 293-295
al-Ikhshîd (Iḫšîd) Muḥammad b. Ṭuǧj: VII 191 sqq; XV 113
al-Ikhshîd Abû'l-Ḥasan ʿAlî: XVII 285
Iôannikos: XV 108; XIX 42
Irène: XVIII 345, 352
Isaac Ange: I 97

Jacobites: X 44
Jean VIII Bâr Abdûn, patriarche jacobite: XVII 309-310
Jean le Syncelle: XIX 45, 54
R.J.H.Jenkins: XII 64
Jérusalem: X 38
Justinien II: XV 101-102; XVI 68-70; XXII 353 sqq.

Kafa: IV 207
kamelaukion: XIV 361
Khazares: XVI 70
Kilâb (Banû): III 285 sqq.
Kiptchâk (Kipčak): IV 202, 205, 206, 219, 224
Krum: XVI 70
kuklopous: XXII 355

Larissa: XI 63
Latins: VIII 620
Lazare, patriarche melkite de Jérusalem: X 29 sqq.
Lazes, Lazique: XXII 354 sqq.
Léon III: I 85-88, 91, 100-101; XV 105; XXII 353 sqq.
Léon VI: XII 55
Leon Choerosphaktès: XII 59, 61; XIX 41
Léon de Tripoli: XII 54; XV 110; XIX 44

Léon Symbatikios: XII 65
Leunclavius (Löwenklau): I 66
Lykos (Luqân): VI 103; IX 453

Magnaure: XIV 415
Malaṭya (Mélitène): VI 101-102; XII 55
Maléinos (Léon): IX 454, 456
Malik Nâṣir Ḥasan: X 27 sqq.
Malik Nâṣir Muḥammad: X 29
al-Ma'mûn: III 291
Mankû Timur: IV 219, 220
Manṣûr b. Lu'lu': XIX 42-43
Manuel (empereur imaginaire): III 289
Manuel Phocas: IX 457
Mar'aš: VI 111
Marc de Qalyûb: X 44
Mardj al-Ousqouf (Marǧ al-Usquf): III 283
Marie, fille de Senek'erim de Vaspurakan, régente d'Abkhazie: XVII 310-311
Marie, reine de Bulgarie: IV 221
Maslama b. 'Abd al-Malik: I 80-95, 120; III 285-286
Mélias: XIII 100-101; XVII 285
Mélitène (Malatya): III 283 sqq; XII 55, 60; XV 117
Melkites: X 44
Merwân I: III 284
Merwân II: XV 108
Merwân b. Abî Ḥafsa: XVIII 355
Michel II: XIX 38
Michel Spondylès: XVII 304-305
Michel Stratiôtikos: XVII 291
Mongols: IV 209, 211
Monasteriotès: IV 454
Mosquée de Constantinople: I 94 sqq.
Mo'taṣim (Mu'taṣim): III 293 sqq; XV 104
Mu'âwiya; I 65; V 214; XV 101
Muḥammad ibn Ṭuġj, voir al-Ikhshîd
al-Mu'izz (Fâṭimide): XVII 285, 290, 313
al-Mustanṣir (Fâṭimide): I 96; XVII 291
al-Mutanabbî: VI 99 sqq.

Nâṣir Ḥasan, voir à Malik
Nâṣir Muḥammad, voir à Malik
Naṣr Qushûrî: XV 11; XIX 44-45
Nicéphore I: I 103, 115; XV 103-104, 106; XVIII 345 sqq.
Nicéphore Ouranos: XI 56, 58-59; XIX 38, 41
Nicéphore Phocas: I 61, 112; VII 191; VIII 617 sqq; IX 452; X 28; XV 109
Nicolas, ambassadeur: XVII 290
Nicolas le Mystique: XII 57
Nisibe: XIII 103
Nogaï: IV 221
Normands: VIII 620

oikeiakoi: XIV 366
'Omar al-No'mân: I 113 sqq.

'Omar b. 'Abd al-'Azîz: I 83-84, 89, 99, 101; XV 105-107
Omurtag: XVI 70
'Oqba: III 283

Pastilas: IX 455
Paléologue (Andronic II): X 28, 33
Paléologue (Andronic III): X 28, 30, 33, 36
Paléologue (Jean V): X 28
Paléologue (Michel VIII): I 97; IV 197-224; X 27
Pauliciens: III 283
Phasis (Poti): XXII 354
Praetorium: I 97; XII 57
Préposite (du Cubiculum): XIV 374
prisons (à Byzance): XVI 71
Processions: XIV 396 sqq.
proskynèse (prosternation): XIV 379, 385; XIX 47

Qalâ'ûn: IV 197, 200, 208, 222

ar-Râḍî ('Abbâside): XVII 290, 312
Résurrection (Eglise): X 38; XX 16 sqq.
Rhodes: I 78
Romain Argyre: XVII 291, 304-305, 309-311; XIX 43
Romain Diogène: X 28; XVII 291
Romain II: XVII 288
Romain Lécapène: V 223; VII 193; XII 68; XV 113; XVII 288, 290

Saborios: I 68
Sachakios Brachiamos: IX 456
Šahšâh: III 285
Saint-Georges (Eglise de): X 38
Sainte-Sophie: I 101
Saladin: I 97; XV 114
Samonas: XII 55 sqq; XV 108, 110; XIX 42
Ṣamṣâm ad-dawla: XI 57
Sayf ad-Dawla: I 61; VI 100-101; XV 113
sidillâ: XIV 363
Sigismond I: I 99
Sonqor al-Ashqar: IV 221-223
Sûdâq: IV 202
Sulaim (Solaym): III 285 sqq.
Sulaymân b. 'Abd al-Malik: I 80 sqq, 99
Syméon de Bulgarie: V 214, 218, 220, 221 sqq.

Šaġab (Shaghab): XV 111; XIX 45
Šaiḥû (Seichoun): X 31 sqq, 43 sqq.
šubbâk: XIV 361

Tâghiyat ar-Rûm (l'empereur): XIX 47
tâdj (tâg): XIV 390 sqq.
Ṭamal al-Dulafî: V 217, 219, 222
Tarse: V 217, 222; XVII 293
Tatzatès: XV 110

Tervel: XVI 70
Toghrul-beg: I 95-96
trapédzitès: XXI 228
Tubbal (près A'zâz): XVII 305 sqq; XIX 43
Tûdis (?) al-A'war: IX 455
Tyane: XVIII 358
Tyr: XVII 298
Tzamandos: VI 100, 107
Tzimiscès (Jean): VI 3, 7, 13, 15; XIII 99 sqq; XVII 290, 293

Théodose (empereur): I 81
Théophile (grand-père de Jean Tzimiscès): IX 456
Théophobe (Naṣr): XV 108; XIX 42
Thessalonique: I 65

'ulûğ (Barbares): XIX 47
ustâdh (eunuque): XIV 367

al-Wâthiq (calife): III 284

Yazîd I: I 67 sqq.
Yazmân: XV 111

aẓ-Ẓâhir (calife): I 95
Zoé: X 28
Zoé Carbonopsina: XII 56, 58